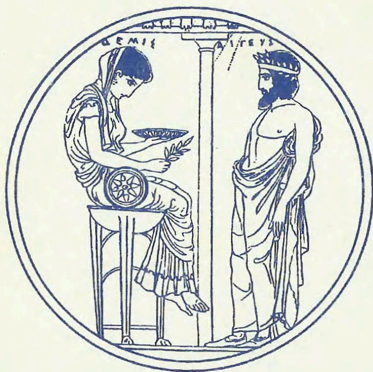
Jean-Pierre Vernant

Originile gîndirii grecești





SYMPOSION

Coperta: Dan Stanciu

ISBN 973-96293-1-8

Jean-Pierre Vernant

Originile gîndirii greceşti

Traducere de Florica Bechet şi Dan Stanciu
Postfaţă de Zoe Petre

EDITURA SYMPOSION
1995

Jean-Pierre Vernant
LES ORIGINES DE LA PENSÉE GRECQUE
5[e] édition
© PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE, 1992

© SYMPOSION, 1995
pentru prezenta versiune românească

Lui Louis Gernet

PREFAȚĂ
la o nouă ediție

Această carte a apărut în urmă cu douăzeci și cinci de ani. Ea îmi fusese cerută de către Georges Dumézil pentru colecția «Mythes et religions» pe care o coordona la Presses Universitaires de France. Toate volumele acestei serii – în care G. Dumézil însuși publicase *Les dieux des Indo-Européens*, apoi *Les dieux des Germains* și în care, în același an cu mine, Claude Lévi-Strauss publica *Le totémisme aujourd'hui* – trebuiau să îndeplinească anumite cerințe: lucrarea trebuia să fie de mică întindere, nedepășind, în principiu, o sută treizeci de pagini, să fie accesibilă unui public larg și să ofere un punct de vedere, deopotrivă sintetic și personal, asupra unei probleme importante și controversate, fără a se recurge, însă, la un vast aparat de note și nici la o etalare a erudiției.

Tentativa de a face un asemenea lucru în sectorul pe care aveam misiunea să-l explorez era oarecum imprudentă. Nu este oare foarte riscant ca, în doar cîteva capitole, să cauți a deslusi originile

gîndirii greceşti, cu alte cuvinte să zugrăveşti tabloul mutaţiilor intelectuale care au loc între secolul al XII-lea înaintea erei noastre, cînd se năruie regatele miceniene, şi secolul al V-lea, moment în care se situează înflorirea unei cetăţi precum Atena? Se impune o privire de ansamblu asupra unui interval de şapte sute de ani, dintre care cea mai mare parte – între secolele al XII-lea şi al VIII-lea – aparţin perioadei numită de istoricii Antichităţii «secolele întunecate» deoarece, scrierea nemaifiind practicată pe atunci, nu dispunem de nici o sursă grafică, de nici un text pentru cunoaşterea acelei perioade.

Un interval atît de îndelungat nu putea fi abordat, prin urmare, cu ajutorul metodelor istoricului ori ale arheologului care, în cercetările lor, fac apel la toate resursele disciplinelor respective. Adoptînd forma unui simplu eseu, ce nu avea ambiţia de a pune capăt discuţiei printr-un studiu exhaustiv ci urmărea să o relanseze, orientînd reflecţia pe o nouă cale, am încercat să evoc liniile majore ale unei evoluţii care, de la regalitatea miceniană pînă la cetatea democratică, a marcat declinul mitului şi apariţia unui corpus de cunoştinţe raţionale. Am propus o interpretare globală a acestei revoluţii intelectuale ce mi se părea a fi, în coerenţa sa, conformă cu principalele date faptice de care dispunem.

M-am întrebat, aşadar: care este originea gîndirii raţionale în Occident? Cum a luat ea naştere

în lumea greacă? Trei mi s-au părut a fi, în esență, caracteristicile noului tip de gîndire a cărui apariție marchează, în prima parte a secolului al IV-lea, începutul filosofiei și al științelor elenice în colonia grecească din Milet, în Asia Mică.

În primul rînd, se constituie un domeniu al gîndirii în afara religiei și străin de aceasta. Geneza cosmosului și fenomenele naturale sînt explicate de «fizicienii» ionieni într-o manieră profană și într-un spirit cu totul pozitiv. Ei ignoră deliberat Puterile divine recunoscute de cult, practicile rituale consacrate și povestirile sacre, a căror tradiție fusese fixată de poeții «teologi», precum Hesiod, în cîntul lor.

În al doilea rînd, s-a desprins ideea unei ordini cosmice care nu se mai întemeiază, ca în teogoniile tradiționale, pe puterea unui zeu suveran, pe *monarchia*, pe *basileia* sa, ci pe o lege imanentă universului, o normă a repartiției *(nomos)*, care impune tuturor elementelor ce alcătuiesc natura o ordine egalitară, astfel încît nici unul să nu-și poată exercita dominația *(kratos)* asupra celorlalte.

În sfîrșit, această gîndire are un caracter profund geometric. Fie că e vorba de geografie, de astronomie ori de cosmologie, ea concepe și proiectează lumea fizică într-un cadru spațial care nu mai este definit prin calitățile sale religioase de fast sau de nefast, ceresc sau infernal, ci este rezultatul unor relații de reciprocitate, simetrie, reversibilitate.

Între aceste trei trăsături – caracterul profan și pozitiv, noțiunea de ordine a naturii concepută

abstract şi întemeiată pe raporturi de strictă egalitate, viziunea geometrică asupra unui univers situat într-un spaţiu omogen şi simetric – există o strînsă corelaţie. Ele definesc în mod unitar noutatea de formă şi conţinut a gîndirii raţionale greceşti în raport cu trecutul şi originalitatea sa în comparaţie cu civilizaţiile Orientului Apropiat, pe care grecii au avut posibilitatea să le cunoască.

De ce anume sînt legate aceste înnoiri şi de ce s-au produs ele în lumea greacă? A răspunde la asemenea întrebări însemna a cerceta ansamblul condiţiilor care au condus Grecia de la civilizaţia palaţială miceniană, destul de apropiată de regatele orientale din acea vreme, la universul social şi spiritual al *Polis*-ului. Instituirea cetăţii nu reprezintă numai o serie de transformări economice şi politice: ea implică şi o schimbare a mentalităţii, descoperirea unui alt orizont intelectual, elaborarea unui nou spaţiu social, centrat pe *agora*, piaţa publică. Dispariţia personajului micenian *Anax*, prinţul a cărui putere supremă controlează şi reglementează, prin intermediul scribilor, întreaga viaţă socială — promovarea cuvîntului care devine (în întrebuinţarea sa profană şi în calitate de dezbatere liberă, discuţie, argumentare contradictorie) arma politică prin excelenţă, instrumentul supremaţiei în stat — caracterul pe deplin public conferit manifestărilor vieţii sociale ca şi producţiilor spiritului, înfăţişate de acum înainte, sub forma unor scrieri, privirilor tuturor cetăţenilor, dacă sînt legi sau decrete, ori supuse

criticii și controversei, cînd e vorba de opere individuale — înlocuirea vechilor raporturi ierarhice de dominație și supunere cu un nou tip de legături sociale bazate pe simetrie, reversibilitate și reciprocitate între cetățeni definiți ca «asemănători» sau «egali» – abandonarea vechii atitudini față de tradiție, care nu mai este privită ca un adevăr imuabil, ce trebuie respectat și repetat fără a i se aduce vreo schimbare, ci dimpotrivă, ca efort al fiecărui om de a se delimita de aceasta, de a-și afirma originalitatea luînd distanță față de înaintași, ale căror afirmații sînt continuate, rectificate sau respinse în întregime: toate aceste trăsături demonstrează că secularizarea, «raționalizarea», geometrizarea gîndirii, ca și dezvoltarea unui spirit inventiv și critic, s-au realizat prin intermediul unei *praxis* sociale chiar în momentul în care ele erau exprimate, la fizicienii școlii din Milet, într-o teorie a naturii. Cea dintîi *sophia*, aceea a «Înțelepților» Greciei, a fost o reflecție morală și politică. Ea a căutat să definească bazele unei noi ordini omenești menită să înlocuiască puterea absolută a monarhului sau a nobililor și potentaților cu o lege egalitară, comună tuturor. Cetatea capătă atunci forma unui *cosmos* circular și centrat: fiecare cetățean, asemănător tuturor celorlalți, va fi rînd pe rînd supus și conducător și va trebui, în mod succesiv, urmînd scurgerea ordonată a timpului, să ocupe și să cedeze toate pozițiile simetrice care compun spațiul civic. Aceasta este imaginea cosmosului social, reglat de

isonomia, pe care o regăsim proiectată de ionieni asupra universului fizic, la începuturile filosofiei. Vechile teogonii erau integrate unor mituri ale suveranităţii provenite din ritualurile regale. Noul model al lumii pe care îl elaborează fizicienii din Ionia este inseparabil, în cadrul său geometric, de formele instituţionale şi de structurile mentale proprii *Polis*-ului.

Astfel poate fi rezumată teza expusă, în 1962, în această carte de dimensiuni reduse. Cît de valabilă mai este ea astăzi? Problema comportă două aspecte. Mai întîi, care ar fi noile elemente de informaţie, interpretările diferite, avansate între timp, ce trebuie luate în considerare? Apoi, care ar fi aspectele asupra cărora eu însumi am ajuns să-mi completez, să-mi nuanţez ori să-mi schimb punctul de vedere?

Să începem cu începutul: lumea miceniană. Descifrarea, în 1956, de către J. Chadwick şi M. Ventris, a tăbliţelor în linear B de la Pylos, Micene, Cnossos, Theba, Tirint şi Orchomenos a lărgit brusc şi a modificat pe de-a-ntregul cunoştinţele pe care le aveam despre cea mai veche perioadă din trecutul grec: eleniştii dispuneau acum de o documentaţie scrisă cu privire la instituţiile sociale şi militare, la activitatea tehnică şi economică, la zeii şi cultele aheenilor între veacurile al XIV-lea şi al XII-lea; oricît de lacunară era această documentaţie şi oricît de nesigură, în destule privinţe, ea dezvăluia existenţa unei civilizaţii palaţiale complet

diferită de ceea ce ne imaginam înainte, cînd trebuia să ne limităm la mărturia lui Homer, posterioară cu cel puţin patru secole. Or, cu toate că de atunci încoace studiile de filologie miceniană au progresat, nici o descoperire a vreunui nou corpus de texte nu a venit să răstoarne tabloul regatelor miceniene pe care, mergînd pe urmele altor savanţi, m-am socotit în măsură a-l schiţa, nici să conteste concluziile pe care le trăsesem.

Totuşi, o formulă întrebuinţată de mine îmi pare a fi cel puţin discutabilă. În legătură cu suveranul micenian, *Anax*, am vorbit despre un rege divin, despre o putere supraomenească. N-aş mai spune acelaşi lucru azi. Aş scrie doar că *Anax*, pe lîngă celelalte funcţii ale sale, îndeplineşte şi un rol religios, ceea ce nu implică în mod necesar faptul că persoana sa ar fi fost divinizată şi nici că l-am putea asimila figurii Regelui-magician, stăpînitor al timpului şi al fecundităţii pămîntului, aşa cum ni-l prezintă J. G. Frazer în cartea sa *Creanga de aur* şi cum îl întîlnim în anumite texte ale unor elenişti, văzut prin prisma antropologiei engleze, texte din care mă inspirasem în această problemă, îndeosebi acelea ale profesorului meu Louis Gernet.

Sarcina de a se pronunţa asupra perioadei veacurilor întunecate le revine în exclusivitate arheologilor. Şi ei au făcut-o. Într-un sfert de secol, au adunat recolta unor descoperiri ce au creat posibilitatea de a fi precizat modul în care, după declinul ce a urmat prăbuşirii civilizaţiei miceniene, se declan-

şează, între secolele al XI-lea şi al VIII-lea, schimbările tehnice, demografice şi economice, apar noile forme de posesie şi de lucrare a pămîntului care aveau să ducă la acea «revoluţie structurală» despre care vorbeşte englezul A. Snodgrass şi din care s-a ivit Cetatea-Stat clasică. Mutaţia intelectuală datorită căreia, pornindu-se de la mit, se ajunge la o gîndire raţională şi care face obiectul cercetării mele se găseşte astfel plasată într-un context mai clar definit.

Pentru a rămîne în planul datelor faptice, observaţiile mele despre instituirea, odată cu *Polis*-ul, a unui nou spaţiu social, izomorf şi centrat, trebuie să ţină seama de toate studiile recente cu privire la planul oraşelor arhaice, la organizarea teritoriului rural al cetăţilor *(chora)* şi, mai ales, cu privire la importanţa întemeierii coloniilor, mai detaşate de vechile tradiţii urbane şi care reprezintă, pentru apariţia unor modele spaţiale mai riguroase, un centru de experimentare şi înnoire.

De asemenea, observaţiile formulate de mine pentru a indica rolul pe care l-au putut juca, în calitate de instrument al mutaţiei intelectuale, pe de o parte scrierea fonetică, pe de alta redactarea şi prezentarea publică a legilor, îşi găsesc continuarea necesară în dezbaterea iniţiată de către elenişti, în cursul ultimelor decenii, cu privire la consecinţele pe care le-a avut, pentru gîndirea raţională greacă, trecerea de la o civilizaţie orală la o cultură în care scrierea ocupă, în funcţie de sectoarele vieţii sociale

și de domeniile creației literare, filosofice sau științifice, un loc mai mult sau mai puțin preponderent.

În ceea ce privește corespondența și concomitența temelor legii, ordinii și egalității în gîndirea morală și politică, pe de o parte, și în filosofia naturii, pe de alta, ar trebui dezvoltate, mai mult decît am făcut-o eu, comparațiile între Solon, legiuitorul atenian, și Thales, cel dintîi dintre «fizicienii» Școlii din Milet; ar trebui, totodată — pentru a ilustra rolul capital atribuit, în decursul secolului al VI-lea, noțiunilor de isonomie și de transferare a puterii la centru, *en mesoi*, pentru ca nimeni să nu mai domine pe nimeni — să se adauge la exemplul lui Maiandrios (Herodot, III, 142), la care m-am referit, exemplele paralele ale lui Demonax din Cyrene, către anul 550 (IV, 61), Aristagoras din Milet (V, 37), Cadmos din Cos (VII, 164) și, bineînțeles, al lui Solon care, la începutul secolului al VI-lea, se mîndrea că a știut să păstreze *to ison*, egalitatea.

Dar să trecem acum la acele probleme de fond asupra cărora s-ar cuveni să dăm unele lămuriri, fie pentru că abordarea lor a fost modificată de progresul cercetărilor, fie pentru că alți savanți le-au tratat dintr-o perspectivă diferită.

Din lectura cărții mele s-ar putea trage concluzia că soarta gîndirii grecești, al cărei curs încercam să-l trasez, s-a jucat între doi termeni: mitul și rațiunea. Luată în această accepțiune simplistă și

categorică, interpretarea ar constitui, după părerea mea, un non-sens. Am arătat cît se poate de limpede că grecii nu au născocit *Raţiunea*, înţeleasă ca o categorie unică şi universală, ci *o* raţiune, aceea al cărei instrument este limbajul şi care oferă posibilitatea de a acţiona asupra oamenilor iar nu de a transforma natura, o raţiune politică în sensul în care Aristotel defineşte omul ca animal politic. Dar sîntem oare îndreptăţiţi să vorbim despre o raţiune greacă, la singular? Dacă, aşa cum am făcut eu, nu ne mai limităm la filosofia milesiană din secolul al VI-lea, ci luăm în consideraţie progresele ulterioare ale reflecţiei filosofice, corpusul tratatelor medicale, redactarea unor cercetări istorice ca acelea ale lui Herodot şi Thucydides, cercetările matematice, astronomice, acustice şi optice, sîntem obligaţi să nuanţăm simţitor tabloul schiţat şi să ne referim la diverse tipuri de raţionalitate, care manifestă o atenţie diferită în observarea realului sau în ceea ce priveşte cerinţele formale ale demonstraţiei şi ale căror demersuri, procedee intelectuale, principii şi scopuri nu sînt identice.

Acest adevăr referitor la raţiune este valabil în aceeaşi măsură şi pentru mit. Lucrările recente de antropologie ne semnalează pericolul tentaţiei de a face din mit un fel de realitate mentală înscrisă în natura umană şi care ar acţiona pretutindeni şi întotdeauna, fie devansînd, fie însoţind, fie aflîndu-se în spatele operaţiunilor propriu-zis raţionale. În cazul grecilor, două motive ne îndeamnă la prudenţă

şi ne impun să distingem în gîndirea mitică forme şi nivele deosebite. Cuvîntul «mit» ne vine de la greci. Dar el nu avea pentru cei care îl întrebuinţau în vremurile arhaice sensul pe care i-l dăm noi astăzi. *Mythos* înseamnă «vorbă», «povestire». El nu se opune, dintru început, lui *logos*, al cărui sens iniţial este tot acela de «vorbă, discurs» şi care ulterior va desemna inteligenţa şi raţiunea. Abia cu începere din secolul al V-lea, în cadrul unor expuneri filosofice sau al unor cercetări istorice, *mythos,* opus lui *logos*, va căpăta o nuanţă peiorativă, ajungînd să desemneze o afirmaţie neîntemeiată care nu se sprijină pe o demonstraţie riguroasă ori pe o mărturie credibilă. Dar chiar şi în acest caz, *mythos*, descalificat din punct de vedere al veridicităţii datorită contrastului dintre el şi *logos*, nu se aplică vreunei categorii anume de povestiri sacre despre zei sau eroi. Multiform asemeni lui Proteus, el desemnează realităţi foarte diverse: teogonii şi cosmogonii, de bună seamă, dar şi povestiri de tot felul, genealogii, basme pentru copii, proverbe, istorioare moralizatoare, sentenţe tradiţionale; altfel spus, tot ce se transmite parcă spontan din gură în gură. *Mythos* se prezintă, aşadar, în contextul grec, nu ca o formă particulară de gîndire, ci ca totalitate a ceea ce vehiculează şi difuzează, cu prilejul unor contacte, întîlniri şi conversaţii întîmplătoare, acea forţă fără chip, anonimă şi insesizabilă, pe care Platon o numeşte *Pheme*, Zvonul.

Or tocmai acest Zvon, care constituie substanţa *mythos*-ului grec, se sustrage unei analize directe; de unde un motiv în plus de a manifesta prudenţă. În civilizaţiile tradiţionale care şi-au păstrat caracterul oral, etnologii, cînd îşi desfăşoară cercetarea pe teren, pot auzi felurite povestiri ce formează, prin repetare, trama cunoştinţelor comune ale membrilor grupului. Dar, pentru Grecia, nu avem şi nu vom avea niciodată decît texte scrise. Miturile ei nu ajung pînă la noi vii, ci prin intermediul cuvintelor reluate şi modificate neîncetat de Zvon; ele sînt fixate definitiv în operele poeţilor epici, lirici şi tragici care le folosesc în funcţie de propriile lor cerinţe estetice conferindu-le astfel, prin perfecţiunea formei, o dimensiune literară. Culegerile pe care, în epoca elenistică, eruditii le alcătuiesc adunînd sistematic, transcriind şi clasificînd tradiţiile legendare, pentru a le regrupa şi a le potrivi laolaltă sub forma unor compilaţii mitologice, au toate un caracter de operă scrisă, elaborată de un autor anume.

Aşadar, astăzi nu se pune problema de a aşeza mitul şi raţiunea faţă în faţă, ca doi adversari bine individualizaţi, fiecare avînd propriile sale arme, ci de a compara, printr-o analiză riguroasă a textelor, felul cum «funcţionează» discursul teologic al unui poet ca Hesiod spre deosebire de textele filosofilor sau ale istoricilor, de a sesiza divergenţele în modalităţile de realizare a compoziţiei, în organizarea şi desfăşurarea povestirii, jocurile semantice, logica naraţiunii.

E ceea ce m-am străduit să fac, împreună cu mulţi alţii, din 1962 pînă azi, pentru a desluşi mai limpede, în specificul lor, căile pe care, în vechea Grecie, s-a ajuns treptat la conturarea figurilor unui *mythos* conceput ca poveste şi opuse mai net acelora ale unui *logos* conceput ca raţionament valid şi întemeiat.

Din observaţiile precedente privind formele pe care le îmbracă miticul şi raţionalul decurge o nouă problemă, şi nu una dintre cele mai neînsemnate. Care este locul acordat matematicii în interpretarea mea şi în ce măsură o atare interpretare poate releva înnoirile aduse de greci în acest domeniu? Altfel spus, trebuie lămurit de ce şi cum au pornit-o grecii, între secolul al VI-lea şi începutul secolului al III-lea, pe un drum ce avea să ducă, odată cu apariţia lui Euclid, la constituirea unei ştiinţe demonstrative, aplicabilă unor obiecte «ideale» şi care, plecînd de la un număr restrîns de postulate, axiome şi definiţii, va opera printr-o înlănţuire de propoziţii riguros deduse unele din altele, astfel încît validitatea fiecăreia să fie asigurată de caracterul formal al probelor ce au demonstrat-o, în desfăşurarea raţionamentului.

Recunosc că nu am abordat direct această problemă. Motivul pentru care nu am făcut-o nu este doar faptul că, neavînd competenţa unui istoric al matematicii, nu dispuneam de instrumentele necesare pentru a o rezolva. Fiind, însă, preocupat în

primul rînd de înţelegerea condiţiilor care au produs o modificare generală a mentalităţii şi care au introdus un fel de ruptură în istoria gîndirii, mi-am îndreptat atenţia asupra instituirii unei forme cu totul noi de reflecţie morală şi politică şi, deopotrivă, de cercetare a naturii, pentru a evidenţia legăturile dintre cele două tipuri de schimbare. Din acest punct de vedere, matematica nu se afla în centrul preocupărilor mele şi nici nu impunea o tratare specială. Eram înclinat să cred, alături de o seamă de istorici ai ştiinţelor precum A. Szabo, în Ungaria, sau G. E. R. Lloyd, în Anglia, că avîntul dat de greci acestei discipline se înscria perfect în linia transformărilor intelectuale al căror punct de plecare încercam să-l precizez.

În acest sens, modul meu de a vedea lucrurile era apropiat de opiniile lui A. I. Zaiţev, expuse pe larg în volumul colectiv publicat recent, sub conducerea lui E. D. Frolov, la Leningrad, în 1985. Zaiţev observă, pe urmele lui Karl Jaspers, că, între secolele al VII-lea şi al II-lea înaintea erei noastre, se produc în cadrul unor civilizaţii atît de diferite unele de altele precum China, India, Iranul, Iudeea şi Grecia, schimbări profunde ale universului religios tradiţional: confucianismul, budhismul, zoroastrismul, profetismul iudaic, iar în Grecia căutarea filosofică a Adevărului. Numai că această similitudine pune în lumină specificitatea cazului grec. Aici schimbările nu se manifestă în interiorul sferei religioase. Alături de religie şi în

afara acesteia, uneori în opoziție deschisă cu anumite credințe sau practici oficiale, se instituie o formă de gîndire ce își propune să acceadă la adevăr prin intermediul unei căutări personale, cu caracter cumulativ, fiecare gînditor combătînd afirmațiile predecesorilor săi cu argumente care, datorită naturii lor raționale, vor putea fi, la rîndul lor, contestate. Deși, pentru a explica această răsturnare, Zaițev pune accentul în principal pe răspîndirea metalurgiei fierului, care înlocuiește metalurgia bronzului, și pe zdruncinarea structurilor sociale provocată de această înlocuire, el subliniază și faptul că originalitatea Greciei ține de forma aparte pe care a îmbrăcat-o aici puterea statală, de constituirea acelui *Polis* antic, implicînd participarea tuturor cetățenilor la administrarea treburilor obștești și caracterul pe deplin public al activităților colective.

Desigur, teza aceasta generală nu-i poate scuti pe specialiști de o cercetare comparativă a cunoștințelor geometrice și algebrice ale grecilor, a procedeelor demonstrative utilizate de ei, pentru a fi confruntate cu acelea ale egiptenilor și babylonienilor, precum și cu ale indienilor și chinezilor și pentru a fi stabilite eventualele influențe sau filiații dintre ele. Un asemenea tip de cercetare a fost abordat, în Franța, de Maurice Caveing; concluziile sale cu privire la originalitatea matematicii grecești confirmă și întăresc interpretarea mea, aducîndu-i unele precizări.

Totuşi, discuţia este relansată astăzi de către istoricii matematicii prin lucrarea publicată în 1963 de unul dintre cei mai savanţi dintre ei, B. L. Van der Waerden, sub titlul *Geometry and Algebra in Ancient Civilizations*. Autorul îşi întemeiază afirmaţiile pe ceea ce el numeşte o triplă descoperire. Este vorba, mai întîi, de concluziile pe care A. Seidenberg a considerat că le poate desprinde din instrucţiunile care, în manualele indiene datînd din anii 500-200 î. d. Chr., stabilesc normele de construcţie a altarelor pentru sacrificii; locul ocupat în această reglementare de «teorema lui Pythagoras» ar implica, după opinia lui Seidenberg, faptul că algebra babyloniană, geometria greacă şi geometria indiană au o origine comună. Compararea, în continuare, a tratatelor chineze de artă aritmetică cu corpusul de probleme babyloniene ar scoate la iveală similitudini atît de evidente încît s-ar impune concluzia existenţei unei surse comune, teoremei lui Pythagoras revenindu-i un rol de frunte. În sfîrşit, observaţiile lui A. Thom şi A. S. Thom referitoare la dispunerea monumentelor megalitice în sudul Angliei şi în Scoţia ar aduce dovada că în aceste construcţii apar nişte «Pythagorean Triangles», adică triunghiuri rectangulare ale căror laturi sînt multipli întregi ai unei singure şi aceleiaşi unităţi de măsură.

Pornind de la aceste studii, B. L. Van der Waerden se consideră îndreptăţit să avanseze următoarea ipoteză: în epoca neolitică a existat în

Europa Centrală, între anii 3000 şi 2000 înaintea erei noastre, o «ştiinţă matematică»; ea s-a propagat în Marea Britanie, în Orientul Apropiat, în India şi în China. Mai este oare nevoie să spun că această teorie – care avea, poate, în ochii autorului ei, dublul avantaj de a pune pe seama îndepărtaţilor noştri strămoşi europeni născocirea matematicii şi de a o corela cu anumite scopuri rituale – a fost primită de majoritatea specialiştilor cu un profund scepticism, fundamentarea ei fiind socotită extrem de şubredă? Menţionez doar numele lui W. R. Knorr, care i-a adus o critică riguroasă şi la obiect.

Nu am calitatea de a interveni în această dispută. Dar aş dori să subliniez un singur lucru, care mă priveşte în mod direct. B. L. Van der Waerden notează că grecii au cunoscut şi ei întrucîtva această «ştiinţă neolitică», însă, adaugă el, «au transformat-o pe de-a-ntregul, creînd o ştiinţă deductivă bazată pe definiţii, postulate şi axiome». Or tocmai această «totală transformare», pentru a fi explicabilă, îmi pare că ar trebui plasată în acel context intelectual ale cărui caracteristici majore am încercat să le reliefez, arătînd legătura sa cu formele sociale de gîndire şi de viaţă ce definesc *Polis*-ul grec.

Iulie 1987

J.-P. VERNANT

INTRODUCERE

Odată cu descifrarea linearului B micenian, datarea primelor texte greceşti de care dispunem a fost decalată cu o jumătate de mileniu în urmă. Această adîncire a perspectivei cronologice modifică întreg cadrul în care se situează problema originilor gîndirii elenice. Cea mai veche lume greacă, aşa cum ne-o evocă tăbliţele miceniene, se înrudeşte, în multe din trăsăturile sale, cu regatele Orientului Apropiat din aceeaşi epocă. Textele în linear B de la Cnossos, Pylos sau Micene şi cele scrise în cuneiforme din arhivele găsite în Ugarit, la Alalakh, la Mari sau în Hattuşa hittită, ne dezvăluie un tip de organizare socială identic, un mod de viaţă asemănător, caractere umane apropiate. Dar tabloul se schimbă cînd îl citim pe Homer: în *Iliada* descoperim o altă societate, alţi oameni, o lume deja deosebită, ca şi cum, încă din vremurile homerice, grecii nu mai puteau desluşi prea bine chipul civilizaţiei miceniene de care erau legaţi şi pe care cre-

deau că o fac să renască din trecut, prin glasul aezilor.

Or, tocmai această ruptură intervenită în istoria omului grec trebuie noi să încercăm a o înțelege și a o situa cu exactitate. Căci dacă religia și mitologia Greciei clasice se trag nemijlocit – așa cum a arătat în special M. P. Nilsson – din trecutul micenian[1], în alte domenii ruptura se vădește a fi profundă. Cînd, în secolul al XII-lea înaintea erei noastre, puterea miceniană se năruie sub invazia triburilor doriene care năvălesc în Grecia continentală, în incendiul ce devastează rînd pe rînd Pylos și Micene nu piere doar o dinastie, ci este distrus pentru totdeauna un anume tip de regalitate, este abolită definitiv și în întregime o formă de viață socială centrată în jurul palatului, dispare din orizontul grec un personaj, Regele divin. Prăbușirea sistemului micenian depășește cu mult, prin consecințele sale, domeniul istoriei politice și sociale. Ecoul ei se răsfrînge și asupra omului grec; ea îi modifică universul spiritual și îi transformă unele din atitudinile psihologice. Astfel încît diminuarea

---

1. Martin P. NILSSON, *The Minoan-mycenaean religion and its survival in greek religion,* ed. a 2-a, Lund, 1950; cf. și Charles PICARD, *Les religions préhelléniques*, Paris, 1948, și *La formation du polythéisme hellénique et les récents problèmes relatifs au linéaire B,* în *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, 1960, p. 163-177; G. Pugliese CARRATELLI, *Riflessi di culti micenei nelle tabelle di Cnosso a Pilo,* în *Studi in onore de U. E. Paoli,* Florența, 1955, p. 1-16; L. A. STELLA, *La religione greca nei testi micenei,* în *Numen,* 5, 1958, p. 18-57.

rolului jucat de Rege, la capătul îndelungatei şi sumbrei perioade de izolare şi de reaşezare pe care o numim Evul Mediu grecesc, a putut pregăti apariţia a două înnoiri inseparabile: instituirea Cetăţii şi naşterea unei gîndiri raţionale. De fapt, atunci cînd, către sfîrşitul epocii geometrice (900-750), grecii îşi reiau, în Europa şi în Ionia, legăturile cu Orientul întrerupte timp de mai multe secole, cînd redescoperă, prin intermediul civilizaţiilor care dăinuiseră în aceste locuri, unele aspecte ale propriului lor trecut din epoca bronzului, ei nu pornesc pe calea imitaţiei şi asimilării, cum făcuseră micenienii. În plină renaştere orientalizantă, elenismul îşi afirmă identitatea în raport cu Asia, ca şi cum, prin reînnoirea legăturii sale cu Orientul, ar fi dobîndit o mai clară conştiinţă de sine. Grecia se recunoaşte într-o anume formă de viaţă socială şi într-un tip de gîndire care-i definesc, în propriii săi ochi, originalitatea şi superioritatea asupra lumii barbare: refuzînd să-i mai acorde Regelui o putere nelimitată, exercitată în lipsa oricărui control în taina palatului său, viaţa politică grecească se vrea obiectul unei dezbateri publice, la lumina zilei, în Agora, dezbatere realizată de cetăţeni definiţi ca egali, pentru care statul reprezintă preocuparea comună a tuturor; renunţînd la vechile cosmogonii asociate unor ritualuri regale şi unor mituri ale suveranităţii, o gîndire nouă încearcă să întemeieze ordinea lumii pe raporturi de simetrie, de echilibru şi de egalitate între diversele elemente care alcătuiesc cosmosul.

Dacă dorim să întocmim actul de naştere al Raţiunii greceşti, să urmărim modul în care aceasta a reuşit să se elibereze de mentalitatea religioasă, să arătăm ce-i datorează ea mitului şi cum l-a depăşit, trebuie să procedăm la o comparare şi o confruntare a fundalului micenian cu acea cotitură petrecută între secolele al VIII-lea şi al VII-lea, cînd Grecia o ia din nou de la capăt şi explorează căile ce-i sînt proprii: epocă a unei mutaţii hotărîtoare care, chiar în momentul cînd triumfă stilul orientalizant, întemeiază regimul *Polis*-ului şi asigură, prin această laicizare a gîndirii politice, instaurarea filosofiei.

CAPITOLUL I

CADRUL ISTORIC

La începutul celui de-al doilea mileniu, Mediterana nu reprezintă încă, pentru ţărmurile sale opuse, o demarcaţie între Orient şi Occident. Legăturile lumii egeene şi ale peninsulei greceşti se menţin neîntrerupte, atît în ceea ce priveşte populaţia cît şi cultura, pe de o parte cu podişul anatolian, prin şiragul Cycladelor şi Sporadelor, pe de alta, prin Rhodos, Cilicia, Cipru şi coasta de nord a Siriei, cu Mesopotamia şi Iranul. Cînd Creta iese din Cicladic, în timpul căruia predomină relaţiile cu Anatolia, şi cînd edifică la Phaistos, Malia şi Cnossos prima sa civilizaţie palaţială (2000-1700), ea rămîne orientată către marile regate ale Orientului Apropiat. Asemănările dintre palatele cretane şi cele pe care le-au scos la iveală săpăturile recente la Alalakh, la cotul fluviului Orontes şi la Mari, pe drumul caravanelor ce leagă Mesopotamia de mare, au fost atît de frapante, încît aceste palate au putut fi considerate opera aceleiaşi şcoli de arhitecţi,

pictori şi creatori de fresce[1]. Coasta siriană le oferea cretanilor posibilitatea de a intra în contact şi cu Egiptul Regatului Nou, a cărui influenţă asupra lor, deşi nu a fost atît de hotărîtoare pe cît se presupunea în vremea lui Evans, este totuşi neîndoielnică.

Între anii 2000 şi 1900 î. d. Chr. o populaţie nouă invadează Grecia continentală. Casele sale, mormintele, securile de luptă, armele de bronz, uneltele, olăria – acea ceramică minyană cenuşie, atît de caracteristică – iată o serie întreagă de trăsături specifice care marchează ruptura cu oamenii şi civilizaţia epocii anterioare, Heladicul vechi. Năvălitorii minyeni formează avangarda triburilor care vor veni în valuri succesive să se stabilească în Elada, se vor aşeza în insule, vor coloniza litoralul Asiei Mici, îşi vor croi drum în direcţia Mediteranei occidentale şi către Marea Neagră, constituind astfel lumea greacă aşa cum o cunoaştem noi în epoca istorică. Fie că au coborît din Balcani sau au venit din cîmpiile Rusiei de sud, aceşti strămoşi ai omului grec aparţin unor popoare indo-europene, diferenţiate deja prin limbă şi vorbind un dialect grec arhaic. Apariţia lor pe ţărmurile Mediteranei nu constituie un fenomen izolat. O invazie similară are loc aproximativ în aceeaşi epocă de cealaltă parte a mării prin venirea hittiţilor indo-europeni în Asia Mică şi prin expansiunea lor de-a lungul

1. Cf. Leonard WOOLLEY, *A forgotten Kingdom*, Londra, 1953, şi André PARROT, *Mission archéologique de Mari*, II, Paris, 1958.

podişului anatolian. Pe litoral, în Troada, continuitatea culturală şi etnică, ce se menţinuse timp de aproape un mileniu, de la Troia I la Troia V (începutul Troiei I: între 3000 şi 2600), este curmată brusc. Populaţia care întemeiază Troia VI (1900), cetate princiară mai puternică şi mai bogată ca oricînd, se înrudeşte îndeaproape cu minyenii din Grecia. Ea confecţionează aceeaşi ceramică cenuşie, modelată la roată şi arsă în cuptoare închise, care avea să se răspîndească în Grecia continentală, în insulele ionice, în Thessalia şi peninsula Chalcidică.

Afinităţile dintre cele două popoare de pe ţărmurile opuse ale Mediteranei sînt evidenţiate şi de un alt element de civilizaţie. Odată cu oamenii Troiei VI, în Troada îşi face apariţia calul. «Cea bogată în cai» – acesta este epitetul care, în stilul formulelor preluate de Homer dintr-o străveche tradiţie orală, aminteşte în continuare de opulenţa ţinutului dardanic. Faima cailor Troiei, ca şi aceea a ţesăturilor ei, a contribuit, fără îndoială, la trezirea interesului aheenilor faţă de această regiune chiar înaintea expediţiei lor războinice, expediţie care, prin distrugerea cetăţii lui Priam (Troia VII a), va servi drept punct de plecare legendei epice. Ca şi minyenii din Troada, cei din Grecia cunoşteau calul: ei trebuie să fi practicat creşterea cailor în stepele unde trăiseră înaintea venirii lor în Grecia. Preistoria zeului Poseidon arată că, mai înainte de a fi stăpînitorul mării, un Poseidon cabalin, *Hippos*

sau *Hippios*, asocia, în mintea primilor eleni, ca şi a altor popoare i.-e., tema calului cu un întreg complex mitic: cal – element umed; cal – ape subpămîntene, lume infernală, fecunditate; cal – vînt, vijelie, nor, furtună...[2] Locul, importanţa şi prestigiul calului într-o societate depind în bună măsură de folosirea lui în scopuri militare. Primele documente greceşti care ne lămuresc în această privinţă datează din secolul al XVI-lea: pe unele stele funerare descoperite în cercul de morminte cu groapă de la Micene (1580-1500), apar scene de bătălie sau de vînătoare înfăţişînd un războinic în picioare pe carul său, purtat în goana cailor. În această perioadă, minyenii, amestecaţi organic cu populaţia locală de origine asiatică, erau stabiliţi deja de multă vreme în Grecia continentală, unde viaţa urbană începuse să se dezvolte în jurul cetăţilor fortificate, reşedinţe ale căpeteniilor. Ei au intrat în contact cu Creta minoică, aflată în plină înflorire după înnoirea ce a urmat reconstruirii palatelor, distruse pentru prima dată către anul 1700. Creta le-a dezvăluit un mod de viaţă şi de gîndire cu totul nou pentru ei. Se declanşase deja procesul de *cretizare* treptată a lumii miceniene, care avea să ducă, după 1450, la naşterea unei civilizaţii palaţiale comune pe insulă şi în Grecia continentală. Dar carul de luptă, un car uşor tras de doi cai, nu poate fi considerat ca fiind adus din Creta. Pe

2. Cf. F. SCHACHERMEYER, *Poseidon und die Entstehung des Griechischen Götterglaubens*, Berna, 1948.

insulă, calul nu apare înainte de minoicul tîrziu I (1580-1450). Dacă a existat vreun împrumut, atunci mai degrabă minoenii le-ar fi datori micenienilor. În schimb, meşteşugul construirii carelor mai prezintă încă analogii între lumea miceniană sau aheeană, în curs de edificare, şi regatul hittiţilor ce adoptă, către veacul al XVI-lea, această tactică de luptă, împrumutînd-o de la vecinii săi de la răsărit, hurriţii din Mitanni, o populaţie neindo-europeană, dar care recunoaşte suzeranitatea unei dinastii indo-iraniene. Popoarelor familiarizate cu creşterea calului, construirea carelor le va fi pus noi probleme de selecţie şi dresaj. O mărturie în acest sens o constituie tratatul de hipologie redactat de un anume Kikkuli, din ţara Mitanni, şi tradus în hittită. În cadrul relaţiilor stabilite la începutul secolului al XIV-lea între hittiţi şi cei pe care aceştia îi numesc *achaiwoi* (aheenii sau micenienii), preocupările de ordin ecvestru vor juca un rol deosebit. Arhivele regale hittite de la Hattuşa, între alte referiri la Ahhiyawa (Achaia), menţionează şederea acolo a unor prinţi aheeni, printre care Tawagalawas (Eteocles?), veniţi la curtea hittită pentru a se perfecţiona în conducerea carului. Oare nu s-ar putea să existe o legătură între numele regelui hittit Mursilis şi cel al lui Myrtilos, conducătorul carului lui Oinomaos, binecunoscut din legenda lui Pelops, strămoş al dinastiei Atrizilor, regii din Micene?

Oinomaos domneşte la Pisa, în Elida. El are o fiică, Hippodameia. Cel ce vrea s-o ia de nevastă trebuie să-l întreacă

pe tatăl ei în cursa de care. O înfrîngere ar însemna moartea. Mulţi peţitori şi-au încercat norocul, însă Regele, ai cărui cai sînt de neînvins, i-a întrecut pe toţi, iar capetele lor împodobesc zidurile palatului. Cu ajutorul Hippodameiei, Pelops cumpără complicitatea lui Myrtilos, conducătorul de car al regelui: în toiul cursei, carul lui Oinomaos, a cărui osie fusese stricată înadins, se rupe. Această izbîndă în cursa de care îi aduce lui Pelops o îndoită răsplată : mîna fetei îmblînzitoare de cai şi domnia. Cît despre Myrtilos, conducătorul de car din cale-afară de priceput şi descurcăreţ, Pelops se va descotorosi de el la momentul potrivit. Zeii îl vor preschimba în constelaţia *Auriga* (Vizitiul).

Povestea aceasta despre conferirea dreptului la domnie plasează întrecerea în cursa de care sub patronajul lui Poseidon, străvechiul zeu-cal, ce nu mai apare, în această perioadă a civilizaţiei miceniene, sub aspectul său pastoral, ci ca stăpînitor al carelor, războinic şi aristocrat. În Corint, altarul lui Poseidon (un Poseidon Hippios şi Damaios), este ales pentru a marca punctul terminus al unei curse şi îl consacră pe învingător la sosire. Pe de altă parte, în legenda lui Pelops există o strînsă legătură între acesta şi Poseidon. Atunci cînd tînărul renaşte, după ce, într-o probă iniţiatică, murise tăiat în bucăţi şi fiert în cazanul tatălui său, el este pe dată «răpit» de către Poseidon. Zeul şi-l face «paj», conform unei practici al cărei caracter arhaic s-a menţinut în societăţile războinice din Creta şi pe care o consemnează Strabon, citîndu-l pe Ephoros[3] : răpirea se încadrează într-un ceremonial riguros, cu daruri oferite de răpitor adolescentului care-i va împărtăşi felul de viaţă, trăind în izolare împreună cu el vreme de două luni. La eliberarea sa, băiatul primeşte darurile ce i se cuvin potrivit tradiţiei: echipamentul de luptă, un bou şi o cupă. Poseidon îi oferă şi lui Pelops darul simbolizînd puterile pe care tînărul le-a dobîndit în preajma zeului : un car.

---

3. STRABON, X, 483 *c*; cf. Louis GERNET, *Droit et prédroit en Grèce ancienne* (*L'année sociologique*, 1951, p. 389 sq.).

Impunînd o ucenicie anevoioasă, însuşirea tehnicii de luptă pe car a dus probabil la o specializare sporită a funcţiei războinice, trăsătură caracteristică pentru organizarea socială şi mentalitatea popoarelor indo-europene. Pe de altă parte, necesitatea de a dispune de un mare număr de care, pentru a putea fi concentrate în caz de nevoie pe cîmpul de luptă, presupune existenţa unui stat centralizat îndeajuns de întins şi de puternic şi în care oamenii carelor, indiferent de privilegiile lor, să fie supuşi unei autorităţi unice.

O asemenea forţă militară pare să fi avut, într-adevăr, regatul micenian care, din anul 1450 – am aflat acest lucru odată cu descifrarea linearului B – a reuşit să domine Creta, să pună stăpînire pe palatul din Cnossos şi să-l păstreze sub puterea sa pînă la distrugerea lui definitivă, în incendiul din 1400, provocat poate de o revoltă autohtonă. Expansiunea miceniană dintre secolele al XIV-lea şi al XII-lea face ca, în Mediterana orientală, locul cretanilor să fie luat aproape pretutindeni de aheeni, cu unele decalaje în timp datorate distanţelor geografice. Chiar la începutul secolului al XIV-lea, ei colonizează Rhodosul. Poate că pe această insulă, aflată la adăpost de atacurile pornite de pe continent, ar trebui plasat regatul Ahhiyawa, al cărui monarh este tratat de către regele hittit cu întreaga consideraţie cuvenită unui egal. Din Rhodos, regele Achaiei putea controla cele cîteva puncte de pe coasta anatoliană unde oamenii săi se stabiliseră şi întemeiaseră aşezări. Prezenţa aheenilor este

atestată în Milet (Milawunda sau Milawata hittită), în Colophon, în Claros, apoi – ceva mai la nord – în Lesbos, în Troada mai ales, cu care ei au întreţinut relaţii strînse şi, în sfîrşit, pe coasta meridională, în Cilicia şi Pamphylia. Tot la începutul secolului al XIV-lea, micenienii se instalează în forţă în Cipru şi construiesc la Enkomi o cetate întărită asemănătoare celor din Argolida. De acolo, ajung pe coasta siriană, calea de trecere spre Mesopotamia şi Egipt. În Ugarit, care face negoţ cu aramă cu Ciprul, o colonie cretană îşi pune amprenta, în secolul al XIV-lea, asupra culturii şi chiar a arhitecturii oraşului. Locul ei este luat, în secolul următor, de o populaţie miceniană suficient de numeroasă pentru a ocupa un cartier al cetăţii. În aceeaşi perioadă, Alalakh, situat pe fluviul Orontes, poartă a Eufratului şi a Mesopotamiei, devine un important centru aheean. Mai la sud, aheenii pătrund pînă în Fenicia, la Byblos, şi pînă în Palestina. În toată această regiune se dezvoltă o civilizaţie comună cipro-miceniană, în care elementele minoice miceniene şi cele asiatice sînt contopite organic, civilizaţie dispunînd de o scriere derivată, ca şi silabarul micenian, din linearul A. Egiptul, ce întreţinuse un comerţ intens cu cretanii, îndeosebi în cursul secolului al XV-lea, li se deschide micenienilor, pe care îi primeşte fără vreo restricţie, între anii 1400 şi 1340. Şi acolo, *Keftiu*, cretanii, sînt înlăturaţi încetul cu încetul, în folosul concurenţilor lor; Creta încetează să mai joace, aşa cum o făcuse în

perioada anterioară, rolul de intermediar între Egipt şi continentul grec. E cu putinţă ca o colonie miceniană să fi existat la El-Amarna cînd Amenhotep IV, cunoscut sub numele de Akhenaton, se stabileşte aici între 1380 şi 1350, abandonînd vechea capitală, Teba.

Se poate spune, aşadar, că în toate regiunile unde au ajuns, purtaţi de spiritul lor de aventură, micenienii ne apar legaţi îndeaproape de marile civilizaţii ale Mediteranei orientale şi integraţi acelei lumi a Orientului Apropiat care, în pofida diversităţii sale, constituie, prin amploarea contactelor, a schimburilor şi comunicaţiilor, un tot unitar.

BIBLIOGRAFIE

V. Gordon CHILDE, *The dawn of european civilization*, ed. a 6-a, Londra, 1957; H. L. LORIMER, *Homer and the monuments*, Londra, 1950; A. SEVERYNS, *Grèce et Proche-Orient avant Homère*, Bruxelles, 1960; STERLING DOW, *The Greeks in the bronze age*, în *Rapports du XI^e Congrès international des sciences historiques*, **2**, *Antiquité*, Uppsala, 1960, p. 1-34; Denys L. PAGE, *History and homeric Iliad*, Berkeley and Los Angeles, 1959; *The Aegean and the Near East. Studies presented to Hetty Goldman*, New York, 1956.

CAPITOLUL II

REGALITATEA MICENIANĂ

Descifrarea tăbliţelor în linear B a oferit un răspuns anumitor întrebări puse de arheologie, dar a dat naştere altora noi. Problemelor curente de interpretare li se adaugă dificultăţi de citire a textelor: linearul B, derivat dintr-o scriere silabică făcută pentru a nota o altă limbă decît cea greacă, redă într-un mod foarte aproximativ sunetele dialectului vorbit de micenieni. Pe de altă parte, numărul documentelor de care dispunem este încă redus: pînă acum nu au fost descoperite arhive în adevăratul sens al cuvîntului, ci doar cîteva inventare anuale redactate pe cărămizi nearse, acestea urmînd a fi şterse, fără îndoială, pentru a fi refolosite şi păstrîndu-se numai datorită faptului că au fost arse cu prilejul incendierii palatului. Un singur exemplu e de ajuns pentru a arăta lacunele informaţiei noastre şi precauţiile la care ne obligă acest lucru. Cuvîntul te-re-ta, ce revine adesea în texte, a căpătat nu mai puţin de patru interpretări: preot, persoană

îndeplinind o slujbă cu specific feudal (baron), om din *damos* obligat să plătească impozite, slujitor. Prin urmare, ne-ar fi imposibil să prezentăm un tablou al organizării sociale miceniene. Cu toate acestea, chiar şi cele mai divergente interpretări concordă în privinţa cîtorva elemente pe care am dori să le evidenţiem şi care pot fi considerate, ţinînd seama de sursele ce ne stau la dispoziţie, suficient de fondate.

Viaţa socială apare centrată în jurul palatului, al cărui rol este deopotrivă religios, politic, militar, administrativ şi economic. În acest sistem de economie palaţială, cum a fost numit, regele concentrează şi unifică în persoana sa toate elementele puterii, toate aspectele suveranităţii. Prin intermediul scribilor, care formează o clasă profesională avînd un statut fixat prin tradiţie, şi cu ajutorul unei ierarhii complexe de demnitari ai palatului şi de inspectori regali, el controlează şi reglementează cu minuţiozitate toate sectoarele vieţii economice, toate domeniile activităţii sociale.

În arhivele scribilor sînt contabilizate date cu privire la vite şi cultivarea pămîntului, la modul de concesionare a suprafeţelor cultivabile, evaluate în măsuri de cereale (fie taxe de redevenţă, fie cote de seminţe), – la diferitele meşteşuguri specializate, cu alocaţiile de materii prime necesare şi cu comenzile de produse finite, – la mîna de lucru, disponibilă sau ocupată, – la sclavi, bărbaţi, femei şi copii, atît cei ai persoanelor particulare, cît şi cei ai regelui, – la contribuţiile de orice fel impuse de Palat fiecărui individ în parte şi colectivităţilor, consemnîndu-se bunurile deja livrate

şi cele ce urmează a fi percepute, – la numărul de oameni care vor fi recrutaţi din anumite sate pentru a fi alcătuite echipajele de vîslaşi ale corăbiilor regale, – la componenţa, conducerea şi manevrele unităţilor militare, – la sacrificiile oferite zeilor şi cotele prevăzute pentru ofrande etc.

Nu vedem cum, într-o economie de acest fel, şi-ar afla locul comerţul privat. Chiar dacă există termeni a căror semnificaţie este aceea de a primi şi a da, nu găsim nicăieri dovada vreunei forme de plată în aur sau argint, nici a stabilirii unei echivalenţe între mărfuri şi metale preţioase. Se pare că distribuţia şi schimbul, ca şi producţia de bunuri, erau reglementate de administraţia regală. Toate produsele, lucrările prestate şi serviciile, în egală măsură sistematizate şi contabilizate, circulă şi sînt schimbate între ele, legînd laolaltă diferitele zone ale ţării, prin intermediul Palatului care dirijează, din centrul reţelei, dublul circuit al impozitelor şi gratificaţiilor.

S-a afirmat că am avea de-a face cu o regalitate birocratică. Termenul, cu rezonanţe mult prea moderne, subliniază unul din aspectele sistemului pe care propria sa logică îl conduce la un control din ce în ce mai riguros şi mai extins, ajungîndu-se pînă la consemnarea unor detalii care nouă ni se par nesemnificative. Acest termen impune comparaţia cu marile state fluviale din Orientul Apropiat, a căror organizare pare să corespundă, cel puţin în parte, unei necesităţi de coordonare pe scară largă a lucrărilor de desecări, de irigaţii şi de întreţinere

a canalelor, indispensabile unei existenţe bazate pe cultivarea pămîntului. Să fi avut oare de rezolvat probleme asemănătoare şi regatele miceniene? Secarea lacului Copais a fost realizată într-adevăr în epoca miceniană. Dar cum rămîne cu cîmpiile din Argolida, din Messenia şi din Attica ? Ni se pare puţin probabil ca anumite necesităţi tehnice de amenajare a solului conform unui plan de ansamblu să fi putut suscita sau favoriza în Grecia o centralizare administrativă extinsă. Economia rurală a Greciei arhaice ne apare dispersată la nivelul satului, iar coordonarea lucrărilor nu depăşeşte grupul celor ce deţin terenuri învecinate.

Lumea miceniană se deosebeşte de civilizaţiile fluviale ale Orientului Apropiat nu numai în domeniul agriculturii. Deşi recunoaşte rolul Palatului ca pivot al vieţii sociale, L. R. Palmer evidenţiază totuşi trăsăturile care leagă societatea miceniană de lumea indo-europeană. Este frapantă mai ales asemănarea cu hittiţii care, cu toate că s-au orientalizat, au păstrat anumite instituţii caracteristice, legate de organizarea lor militară. În jurul regelui, marea familie hittită reuneşte personajele cele mai apropiate suveranului. Aceştia sînt demnitari ai Palatului, ale căror titluri le subliniază înaltele poziţii administrative, dar care îndeplinesc şi funcţii de comandă în armată. Ei formează, împreună cu oştenii din subordinea lor, un *pankus*, o adunare de reprezentanţi ai comunităţii hittite, grupînd laolaltă războinicii şi excluzînd restul populaţiei, conform

acelei structuri-tip care în societăţile indo-europene îl opune pe războinic săteanului, păstor şi agricultor. Din rîndurile acestei nobilimi războinice, constituită într-o clasă separată şi ai cărei membri – cel puţin cei mai de seamă dintre ei – trăiesc pe feudele lor din munca ţăranilor legaţi de glie, sînt recrutaţi oamenii carelor, principala forţă a armatei hittite. La origine, instituţia *pankus*-ului dispunea de ample puteri, pe atunci monarhia fiind, se pare, electivă; mai apoi, pentru a fi evitate crizele de succesiune, ea îi va fi retras adunării războinicilor dreptul de a-l ratifica pe noul rege; în cele din urmă *pankus*-ul, despre care se vorbeşte pentru ultima dată într-o proclamaţie a regelui Telepinus de la sfîrşitul secolului al XVI-lea, a căzut pesemne în desuetudine; regalitatea hittită se va fi apropiat astfel de modelul monarhiilor absolutiste orientale, sprijinindu-se nu atît pe o clasă de nobili, ale căror servicii militare stau la baza prerogativelor lor politice, cît pe o ierarhie de administratori depinzînd direct de rege[1].

Exemplul hittit a fost invocat de savanţii ce propuneau în locul interpretării «birocratice» a regalităţii miceniene o schemă care aducea în discuţie prezenţa unor caracteristici «feudale». De fapt, cele două expresii par a fi la fel de nepotrivite şi, prin însăşi contrapunerea lor, anacronice. La toate nivelele administraţiei palaţiale, diverşii demnitari ai

1. Cf. O. R. GURNEY, *The Hittites*, Londra, 1952.

Palatului sînt legaţi de rege printr-un jurămînt individual de supunere: ei nu sînt funcţionari în slujba statului, ci slujitori ai regelui care au datoria, în posturile de încredere unde acesta i-a aşezat, să fie exponenţii puterii absolute de comandă, întruchipată de monarh. Astfel, în cadrul economiei palaţiale, pe lîngă o diviziune adesea foarte extinsă a îndatoririlor şi o specializare a funcţiilor, cu un puhoi de supraveghetori şi de supraveghetori-şefi, se constată o fluctuaţie în atribuţiile administrative, care se suprapun, fiecare reprezentant al regelui exercitînd prin delegaţie, la nivelul său, o autoritate ce acoperă în esenţa ei întreaga arie a vieţii sociale, fără vreo îngrădire.

Problema nu constă deci în a opune conceptul de regalitate birocratică celui de monarhie feudală, ci în a evidenţia, dincolo de elementele comune tuturor societăţilor cu economie palaţială, acele trăsături proprii societăţii miceniene ce ar putea lămuri cauzele pentru care acest tip de suveranitate nu a supravieţuit, în Grecia, prăbuşirii dinastiilor aheene.

Dintr-o atare perspectivă, comparaţia cu hittiţii se dovedeşte fructuoasă. Ea scoate perfect în relief deosebirile ce separă lumea miceniană de civilizaţia palaţială din Creta care i-a servit drept model. Contrastul dintre aceste două tipuri de regalitate este vizibil în arhitectura palatelor lor[2]. Acelea din Creta, adevărate labirinturi de încăperi dispuse,

---

2. J. D. S. PENDLEBURY, *A handbook to the Palace of Minos. Knossos with its dependencies*, Londra, 1954; George E. MYLONAS, *Ancient Mycenae*, Londra, 1957.

într-o aparentă dezordine, în jurul unei curţi centrale, sînt construite la nivelul solului şi se deschid spre ţinutul înconjurător, fără vreun mijloc de apărare, prin drumurile largi care duc la palat. Castelul micenian, avînd în centru *megaron*-ul şi sala tronului, este o fortăreaţă înconjurată de ziduri, un sălaş al căpeteniilor, dominînd şi ţinînd sub supraveghere şesul de la poalele lui. Construită pentru a putea face faţă unui asediu, această cetăţuie adăposteşte, pe lîngă locuinţa princiară şi dependinţele ei, casele apropiaţilor regelui, căpetenii militare şi demnitari ai palatului. Rolul său militar pare mai degrabă defensiv: ea apără tezaurul regal unde se adună, pe lîngă rezervele controlate, stocate şi repartizate de palat în mod normal, în cadrul economiei ţării, bunuri de valoare de un alt tip. Este vorba de produse ale unei industrii de lux, bijuterii, cupe, trepiede, cazane, piese de orfevrerie, arme cizelate, lingouri de metal, covoare, ţesături brodate. Simboluri ale puterii şi instrumente ale prestigiului personal, acestea exprimă prin bogăţia lor un aspect propriu regalităţii. Ele formează obiectul unor schimburi ample care depăşesc cu mult graniţele regatului. Primite în dar sau ca răspuns la un dar oferit anterior, ele pecetluiesc alianţe matrimoniale şi politice, creează obligaţii pentru îndeplinirea unor servicii, recompensează vasali, stabilesc legături de ospeţie pînă în ţinuturi îndepărtate; totodată, ele constituie un motiv de concurenţă şi conflict: pot fi primite în dar, sau pot fi cîştigate pe calea armelor; pentru a se pune mîna

pe un tezaur se inițiază o expediție războinică, este distrus un oraș. În sfîrșit ele devin, în mai mare măsură decît alte forme de bogăție, proprietatea individuală a celui care le deține și care le va putea păstra și dincolo de moarte: așezate alături de cadavru, ca «bunuri personale» ale defunctului, ele îl vor însoți în mormînt[3].

Datele furnizate de tăblițe ne permit o prezentare mai exactă a tabloului curții miceniene și al palatului. Avînd poziția cea mai înaltă pe scara organizării sociale, regele poartă titlul de wa-na-ka, *anax*. Autoritatea sa pare să se exercite la toate nivelele vieții militare: palatul stabilește comenzile de arme, echiparea carelor, recrutările, încadrarea, componența și manevrele unităților armatei. Dar nu numai domeniul războiului și cel economic țin de competența regelui. *Anax* poartă răspunderea vieții religioase; el fixează în detaliu calendarul acesteia, veghează la respectarea ritualului, la celebrarea sărbătorilor în cinstea diverselor divinități, stabilește sacrificiile, prinosul de vegetale și contribuția cerută fiecăruia, potrivit rangului său, la ofrandele aduse zeilor. Ceea ce ne îndreptățește să credem că un asemenea mod de exercitare a puterii regale în toate domeniile se datorează faptului că regele, în

3. Cf. opoziția dintre *ktemata*, bunuri dobîndite de individ și de care acesta poate dispune după cum dorește – în special partea sa de pradă – și *patroa*, bunurile aparținînd grupului familial, inalienabile.

calitatea sa de suveran, se află în strînsă legătură cu lumea religioasă, fiind asociat unei clase sacerdotale care ne apare numeroasă şi puternică[4]. În sprijinul acestei ipoteze, este de semnalat că amintirea unei funcţii religioase a regalităţii s-a perpetuat în Grecia şi după apariţia Cetăţii, iar amintirea Regelui Divin, magician, stăpînitor al timpului şi cel care face pămîntul să rodească, a supravieţuit sub forma unui mit. Legendei cretane a lui Minos, care o dată la nouă ani, în peştera din muntele Ida, era supus unei probe menite să reînnoiască, printr-un contact direct cu Zeus, puterea sa regală[5], îi corespunde în Sparta ordalia pe care, din nouă în nouă ani, eforii o impun celor doi regi ai lor, scrutînd în taina nopţii cerul spre a citi în el dacă suveranii nu au făptuit cumva vreo greşeală ce i-ar face nedemni să-şi exercite funcţia regală. Ne gîndim, totodată, la regele hittit, care părăseşte în toiul unei campanii comanda armatei, atunci cînd obligaţiile sale religioase îi cer să revină în capitală pentru a săvîrşi, la sorocul cuvenit, riturile ce-i cad în sarcină.

Alături de wa-na-ka, cel de-al doilea personaj al regatului, la-wa-ge-tas, este conducătorul *laos*-ului, în sens propriu – poporul înarmat, grupul războinicilor. Purtînd ca uniformă o mantie cu o croială

4. Cf. M. LEJEUNE, *Prêtres et prêtresses dans les documents mycéniens,* în *Hommage à Georges Dumézil* (*Latomus*, **45**, p. 129-139).

5. *Odiseea*, XIX, 179.

distinctă, e-qe-ta, ἑπέται (cf. homericul *hetairoi*), însoţitorii, sînt, asemeni marii familii hittite, demnitari ai palatului ce formează suita regelui şi, deopotrivă, comandanţi numiţi în fruntea unei *okha*, a unei unităţi militare, sau ofiţeri care asigură legătura curţii cu comandamentele locale. S-ar putea ca *laos*-ului să-i aparţină şi te-re-ta, *telestai*, dacă admitem ipoteza lui Palmer că este vorba de oameni din serviciul feudal, de baroni proprietari de moşii. Conform unei tăbliţe de la Pylos, trei dintre ei ar fi fost personaje îndeajuns de importante pentru a beneficia de un *temenos*, privilegiu al lui wa-na-ka şi al lui la-wa-ge-tas[6]. *Temenos* desemnează în epopee, unde este singurul termen păstrat din vocabularul funciar micenian, un teren arabil sau cultivat cu viţă-de-vie, oferit – împreună cu ţăranii care se află pe el – regelui, zeilor sau vreunui personaj de seamă, în semn de răsplată pentru serviciile deosebite aduse de acesta, pentru faptele sale de vitejie.

Darea în folosinţă a pămîntului se prezintă ca un sistem complex, a cărui înţelegere este îngreunată de ambiguitatea multor expresii[7]. În schimbul deplinei posesii asupra unui teren, ca şi pentru uzufructul acestuia, se pare că erau cerute servicii şi prestaţii multiple. Adesea e greu de stabilit dacă

---

6. Interpretarea acestei tăbliţe este controversată. Alte documente, însă, par să ateste o strînsă corelaţie între te-re-ta şi *damos*. În acest caz, ar fi vorba de ţărani supuşi dărilor.

7. Complexitatea regimului funciar se vădeşte în vocabularul foarte specializat, semnificaţia multora dintre termeni rămînînd,

un termen are o semnificaţie pur tehnică (teren necultivat, teren defrişat, islaz transformat în teren arabil, teren de mai mare sau mai mică întindere) sau dacă el indică un statut social. Totuşi, se conturează limpede o opoziţie între două tipuri de concesionare a pămîntului, desemnînd cele două forme distincte sub care apare menţionată o ko-to-na, un lot, o parcelă de pămînt. Ki-ti-me-na ko-to-na sînt terenuri private, luate în posesie, spre deosebire de ke-ke-me-na ko-to-na, aparţinînd *damos*-ului, terenuri comune ale demelor săteşti, proprietate colectivă a grupului rural, cultivate după sistemul de open-field şi care sînt probabil redistribuite periodic. Cu privire la acest subiect, Palmer a făcut o altă comparaţie sugestivă cu codul hittit care distinge şi el două feluri de dare în folosinţă. Suprafaţa de teren deţinută de un om din serviciul feudal, de un războinic, depinde direct de palat; ea revine din nou palatului, atunci cînd serviciul nu mai este asigurat. În schimb, «oamenii uneltei», adică meşteşugarii, dispun de un teren numit «al satului», pe care colectivitatea rurală îl cedează acestora pentru un timp şi pe care îl recuperează la

---

pînă astăzi, neclară. Se discută despre sensul unor cuvinte precum ka-ma, ko-to-no-o-ko, wo-wo, o-na-to. Acest din urmă termen desemnează o locaţie, fără a se putea preciza sub ce forme era realizată. Pe de altă parte, putem presupune că, în ceea ce priveşte pămîntul comunal al *damos*-ului, tăbliţele nu menţionează decît înstrăinările cu titlu temporar sau definitiv ale acestuia. În sfîrşit, a existat oare, în afara *damos*-ului şi a sclavilor, o categorie de populaţie aservită şi legată de pămînt? Nu ştim acest lucru.

plecarea lor[8]. Mai pot fi amintite, de asemenea, unele trăsături caracteristice societăţii indiene care dovedesc existenţa unei structuri similare. Lui *vaiçya*, agricultorul (*viç*, cf. latinescul *vicus*, grecescul οἶκος, grupul de case), adică săteanului, îi este opus *kṣatrya*, războinicul (de la *kṣatram*: putere, posesiune), omul posesiunii individuale, aşa cum baronul micenian este omul pămîntului aflat în proprietate personală, ki-ti-me-na ko-to-na, spre deosebire de pămîntul comun al satului. Aşadar, cele două forme de proprietate asupra pămîntului în societatea miceniană par a ascunde o polarizare mai profundă: opusă palatului şi curţii, tuturor celor care depind de acestea fie direct, fie prin concesionarea feudei lor, se întrevede o lume rurală, organizată în sate avînd viaţa lor proprie. Aceste «deme» săteşti dispun de o parte din pămînturile pe care sînt aşezate; ele rezolvă, la nivelul lor şi în conformitate cu tradiţiile şi ierarhiile locale, problemele puse de muncile agricole, păşunat şi relaţiile de vecinătate. În acest cadru provincial apare, contrar oricărei aşteptări, personajul ce poartă un titlu care s-ar traduce în mod normal prin rege, pa-si-re-u, acel *basileus* homeric. În speţă, însă, nu este vorba de Regele care domneşte în palatul său, ci de un simplu senior, stăpînul unui domeniu rural şi

8. Cf. interpretarea termenului grec *demiurgos* propusă de Palmer: nu «cel care lucrează pentru obşte», ci «cel care cultivă un teren al satului»; *contra*, cf. Kentarô MURAKAWA, *Demiurgos* (*Historia*, **6**, 1957, p. 385-415).

vasalul lui *anax*. Numai că această legătură de vasalitate, într-un sistem economic în care totul este contabilizat, îmbracă şi forma unei responsabilităţi administrative: îl vedem pe *basileus* supraveghind distribuirea cantităţilor de bronz alocate fierarilor care lucrează, pe moşia lui, pentru Palat. Şi, de bună seamă, la această aprovizionare cu metal contribuie şi el, alături de alţi oameni înstăriţi din ţinut, printr-o cotă riguros stabilită[9]. Pe lîngă *basileus*, existenţa unui Sfat al Bătrînilor, ke-ro-si-ja *(gerusia)*, confirmă această relativă autonomie a comunităţii săteşti. Din el fac parte, fără îndoială, capii celor mai puternice familii. Sătenii de rînd, oamenii *damos*-ului în sens propriu, cei care-i furnizează oştirii pedestrimea şi pe care, după spusele lui Homer, nu se pune prea mare preţ nici în Sfat, nici în luptă, sînt în cel mai bun caz spectatori, ei ascultîndu-i în tăcere pe cei îndreptăţiţi să vorbească şi exprimîndu-şi sentimentele doar printr-un murmur aprobator sau de nemulţumire.

Un alt personaj, ko-re-te, asociat lui *basileus*, apare ca un fel de staroste al satului. Ne putem întreba dacă această dualitate a conducerii la nivel local nu corespunde aceleia pe care am constatat-o în cadrul Palatului, ceea ce ar însemna că preroga-

9. Asimilarea lui pa-si-re-u cu *basileus* a fost pusă recent în discuţie. După Palmer, ar fi vorba de un funcţionar provincial însărcinat cu controlul echipelor de metalurgişti care lucrează pentru palat; cf. L. R. PALMER, *Linear B texts of economic interest* (*Serta Philologica Aenipontana*, **7-8**, 1961, p. 1-12).

tivele lui *basileus*, ca și ale lui *anax*, erau mai ales religioase (fiind evidentă, credem, analogia cu acei *phylobasileis* din Grecia clasică); iar ko-re-te, ca şi la-wa-ge-tas, exercita o funcţie militară.

Termenul ar trebui apropiat de κοίρος, trupă înarmată; sensul lui pare a fi identic cu al homericului κοίρανος, sinonim cu ἡγεμών, dar care, asociat cu βασιλεὺς, pare să indice dacă nu o opoziţie, cel puţin o polarizare, o diferenţă de plan. De altminteri, un anume Klumenos, ko-re-te al satului I-te-re-wa, dependent administrativ de palatul de la Pylos, figurează pe o altă tăbliţă drept comandant al unei unităţi militare; iar o a treia tăbliţă îl numeşte mo-ro-pa (μοιρόπας), posesor al unei *moira*, al unei parcele de pămînt[10].

Deşi informaţiile de care dispunem sînt lacunare, ni se pare că putem desprinde din ele cîteva concluzii de ordin general cu privire la trăsăturile caracteristice ale monarhiilor miceniene.

1. – Mai întîi, aspectul lor războinic. *Anax* se sprijină pe o aristocraţie războinică, oamenii carelor, supusă autorităţii sale, dar care formează, în ansamblul social şi în organizarea militară a regatului, un grup privilegiat, avînd un statut aparte şi un mod de viaţă propriu.

10. Martin S. RUIPEREZ, *KO-RE-TE et PO-RO-KO-RO-TE-RE. Remarques sur l'organisation militaire mycénienne* (*Études mycéniennes. Actes du Colloque international sur les textes mycéniens*, p. 105-120); *contra*: J. TAILLARDAT, *Notules mycéniennes. Mycénien Ko-re-te et homérique* καλήτωρ (*Revue des Études grecques*, **73**, 1960, p. 1-5).

2. – Dependenţa de palat a comunităţilor rurale nu este într-atît de absolută încît ele să nu poată supravieţui şi fără acesta. Dacă s-ar desfiinţa controlul regal, *damos*-ul ar continua să-şi lucreze pămînturile în acelaşi fel. Ar fi nevoit, ca şi în trecut, dar într-un cadru devenit pe de-a-ntregul sătesc, să-i întreţină pe regii şi oamenii înstăriţi din partea locului prin dări, plocoane şi impozite mai mult sau mai puţin obligatorii.

3. – Organizarea Palatului, cu personalul său administrativ, cu tehnicile sale de contabilitate şi control, cu reglementarea strictă a vieţii economice şi sociale, are un caracter de împrumut. Întregul sistem se bazează pe întrebuinţarea scrierii şi pe constituirea arhivelor. Scribii cretani, trecuţi în serviciul dinastiei miceniene, sînt aceia care, transformînd linearul folosit în palatul de la Cnossos (linearul A), pentru a-l adapta dialectului noilor lor stăpîni (linearul B), le-au oferit acestora mijloacele de a implanta în Grecia continentală metodele administrative proprii economiei palaţiale. Extraordinara stabilitate păstrată de limba tăbliţelor în timp (peste 150 de ani separă data documentelor de la Cnossos de cea a documentelor de la Pylos[11]) şi în spaţiu (Cnossos, Pylos, Micene, dar şi Tirint,

---

11. Dacă acceptăm datarea documentelor de la Cnossos a lui A. J. Evans. Despre controversa dintre L. R. Palmer şi S. Hood asupra acestui subiect, cf. J. RAISON, *Une controverse sur la chronologie cnossienne* (*Bull. de l'Ass. Guillaume Budé*, 1961, p. 305-319).

Theba, Orchomenos) demonstrează că este vorba de o tradiţie menţinută în interiorul unor grupuri strict închise. Aceste medii specializate de scribi cretani au furnizat regilor micenieni atît cunoştinţele tehnice cît şi cadrele necesare administrării palatului.

Pentru monarhii din Grecia, sistemul palaţial reprezenta un remarcabil instrument de exercitare a puterii. El permitea stabilirea unui control riguros al statului asupra unui întins teritoriu. El drena întreaga bogăţie a ţării pentru a o aduna în mîinile acestor monarhi şi concentra sub o conducere unică resurse şi forţe militare importante. El făcea astfel posibile acţiunile temerare ale grecilor în ţinuturi îndepărtate, fie pentru a se stabili acolo, pe pămînturi noi, fie pentru a-şi procura, dincolo de mări, metalul şi produsele care lipseau pe meleagurile lor. Există o corelaţie evidentă între sistemul economic palaţial, expansiunea miceniană peste Mediterana şi dezvoltarea pe teritoriul Greciei, în paralel cu un mod de viaţă agricol, a unei industrii meşteşugăreşti încă de pe atunci foarte specializată şi organizată în bresle, după modelul oriental.

Invazia doriană distruge acest întreg ansamblu. Ea duce la întreruperea legăturilor Greciei cu Orientul, pentru un lung şir de veacuri. Odată doborîtă Micene, marea încetează să mai fie o cale de trecere, devenind o barieră. Izolat şi retras în sine, continentul grec se întoarce la o economie cu caracter exclusiv agrar. Lumea homerică nu mai cunoaşte o

diviziune a muncii comparabilă cu aceea a lumii miceniene şi nici întrebuinţarea pe o scară atît de largă a sclavilor ca mînă de lucru. Numeroasele corporaţii de «oameni ai uneltei» grupaţi în vecinătatea palatului sau stabiliţi în sate, pentru a executa acolo comenzile regale, dispar. După căderea imperiului micenian, sistemul palaţial se năruie în întregime şi nu va mai renaşte niciodată. Termenul *anax* dispare practic din vocabularul politic. În accepţiunea sa tehnică, desemnînd funcţia regală, el este înlocuit de cuvîntul *basileus*, a cărui semnificaţie strict locală am arătat-o mai sus şi care nu mai desemnează o persoană unică ce dispune de puteri depline, ci mai degrabă – folosit la plural – o categorie de potentaţi avînd cu toţii o poziţie de frunte în ierarhia socială. Odată cu abolirea domniei lui *anax*, asistăm la dispariţia oricărui control organizat de rege, a aparatului administrativ şi a clasei scribilor. Dispare pînă şi scrierea, înghiţită parcă de ruina palatelor. Cînd grecii o vor redescoperi, către sfîrşitul secolului al IX-lea, preluînd-o de data aceasta de la fenicieni, ea va fi nu doar o scriere de un cu totul alt tip, fonetică, ci va reprezenta un fapt de civilizaţie cu implicaţii complet diferite: ea nu va mai fi apanajul unei clase a scribilor, ci unul din elementele componente ale unei culturi comune. Totodată, semnificaţia sa socială şi psihologică se va transforma, am putea spune, într-una diametral opusă: menirea scrierii nu va mai fi aceea de a servi, în taina palatului, la constituirea unor arhive pentru uzul regelui; revenindu-i de

acum înainte o funcţie de popularizare, prin intermediul ei vor fi dezvăluite şi vor deveni unanim cunoscute diversele aspecte ale vieţii sociale şi politice.

BIBLIOGRAFIE

John CHADWICK, *The decipherment of Linear B*, Cambridge, 1958; *Études mycéniennes. Actes du Colloque international sur les textes mycéniens*, Paris, 1956; L. R. PALMER, *Achaeans and Indo-europeans*, Oxford, 1955; M. VENTRIS şi J. CHADWICK, *Documents in mycenaean greek*, Cambridge, 1956.

Despre structurile sociale şi regimul funciar: W. E. BROWN, *Land-tenure in mycenaean Pylos* (*Historia*, **5**, 1956, p. 385-400); E. L. BENNETT, *The landholders of Pylos* (*American Journal of Archaeology*, **60**, 1956, p. 103-133); M. I. FINLEY, *Homer and Mycenae: Property and tenure* (*Historia*, **6**, 1957, p. 133-159) şi *The mycenaean tablets and economic history* (*The Economic History Review*, seria a 2-a, **10**, 1957, p. 128-141 – cu o replică a lui L: R. PALMER, *ibid.*, **11**, 1958, p. 87-96); M. S. RUIPEREZ, *Mycenaean land-division and livestock grazing* (*Minos*, **5**, p. 174-207); G. THOMSON, *On greek land-tenure*, în *Studies Robinson*, II, p. 840-857; E. WILL, *Aux origines du régime foncier grec* (*Revue des Études anciennes*, **59**, 1957, p. 5-50).

Capitolul III

CRIZA SUVERANITĂŢII

Prăbuşirea puterii miceniene şi expansiunea dorienilor în Pelopones, în Creta şi pînă în Rhodos, inaugurează o nouă perioadă a civilizaţiei greceşti. Metalurgiei bronzului îi urmează cea a fierului. Incinerarea cadavrelor înlocuieşte, în mare măsură, practica înhumării. În domeniul ceramicii apar modificări substanţiale: scenele cu animale şi plante sînt abandonate în favoarea unei ornamentaţii geometrice. Acest nou stil geometric se caracterizează printr-o segmentare netă a părţilor vasului, prin reducerea formelor la modele simple şi clare şi prin respectarea cu stricteţe a unor principii de austeritate care exclud elementele mistice, de tradiţie egeeană. T. B. L. Webster vorbeşte chiar de o adevărată revoluţie[1]: el consideră că în această artă sobră şi redusă la esenţial poate fi recunoscută o atitudine spirituală care, potrivit opiniei sale, se regăseşte şi în celelalte inovaţii ale aceleiaşi perioade: oamenii au căpătat conştiinţa deosebirilor

1. T. B. L. Webster, *From Mycenae to Homer*, Londra, 1958.

ce despart trecutul de prezent (epoca bronzului, o epocă a eroilor, contrastează cu vremurile noi consacrate fierului); lumea celor morţi s-a îndepărtat de a celor vii şi între ele s-a ivit o ruptură (prin ardere fiind distrusă orice legătură a cadavrului cu pămîntul); o distanţă cu neputinţă de depăşit îi separă acum pe oameni de zei (personajul regelui divin a dispărut). Astfel, o delimitare mai riguroasă a diverselor planuri ale realului, într-o serie întreagă de domenii, pregăteşte apariţia operei lui Homer, a acelei poezii epice care, chiar înlăuntrul religiei, caută să înlăture misterul.

Am dori, în acest capitol, să subliniem cu precădere însemnătatea transformărilor sociale care s-au repercutat în modul cel mai direct asupra cadrelor gîndirii. Iar aceste transformări se reflectă în primul rînd în plan lingvistic. În intervalul dintre perioada miceniană şi epoca lui Homer, vocabularul titlurilor, rangurilor, funcţiilor civile şi militare şi al formelor de dare în folosinţă a pămîntului dispare aproape în întregime. După distrugerea vechiului sistem, semnificaţia celor cîţiva termeni care încă mai sînt întrebuinţaţi, precum *basileus* sau *temenos*, nu mai este întru totul aceeaşi. Să însemne oare aceasta că între lumea miceniană şi lumea homerică n-ar exista nici o continuitate, n-ar fi posibilă nici o comparaţie? Unii au exprimat o atare opinie[2]. Totuşi, din descrierea unui mic regat

2. Cf. îndeosebi M. I. FINLEY, *Homer and Mycenae: Property and tenure* (*Historia*, **6**, 1957, p. 133-159).

cum era Ithaca, de pildă, cu *basileus*-ul şi cu adunarea sa, cu nobilii săi puşi pe zarvă şi cu un *demos* tăcut, în fundal, reiese în chip elocvent continuitatea anumitor aspecte ale realităţii miceniene. Aspecte, ce-i drept, provinciale şi care rămîn exterioare palatului. Dar tocmai dispariţia lui *anax* pare să fi îngăduit dăinuirea ambelor forţe sociale cu care puterea a fost nevoită să ajungă la o înţelegere: pe de o parte comunităţile săteşti, pe de alta o aristocraţie războinică din rîndurile căreia membrii celor mai de vază familii deţin şi unele monopoluri religioase, ca privilegiu al *genos*-ului lor. Căutarea unui echilibru, a unui acord între aceste forţe opuse, pe care prăbuşirea sistemului palaţial le descătuşează şi care nu o dată se vor înfrunta cu violenţă, va duce la naşterea, într-o perioadă de tulburări, a unei gîndiri morale şi unor speculaţii politice care vor defini o primă formă a «înţelepciunii» umane. Apariţia acestei *sophia,* în zorii veacului al VII-lea, se datorează unei pleiade de personaje destul de stranii, aureolate de o glorie cvasi-legendară şi pe care Grecia nu va înceta să le celebreze ca pe cei dintîi şi adevăraţii săi «Înţelepţi». *Sophia* nu are drept obiect universul reprezentat de *physis*, ci lumea oamenilor, încercînd să determine elementele ei componente, natura forţelor ce provoacă discordie înlăuntrul acesteia şi modul cum pot fi ele armonizate şi unificate, pentru ca din înfruntarea lor să se nască ordinea de esenţă umană a cetăţii. Înţelepciunea aceasta este rodul unei

îndelungate istorii, presărată cu dificultăţi şi poticneli, în care intervin factori multipli, dar care s-a îndepărtat de la bun început de concepţia miceniană despre Suveran, pentru a lua un alt curs. Problemele puterii, ale formelor şi componentelor ei aveau să se pună, dintr-o dată, în termeni noi.

Fiindcă nu e suficient să spunem că, pe parcursul acestei perioade, în Grecia regalitatea se vede deposedată de privilegiile sale şi că, acolo unde mai supravieţuieşte, ea lasă locul unui stat aristocratic, ci trebuie adăugat că *basileia* nu mai este acum ceea ce fusese regalitatea miceniană. S-a schimbat nu doar numele purtat de rege, ci şi natura funcţiei sale. Nici în Grecia, nici în Ionia, unde un nou val de coloni alungaţi de invazia doriană veniseră să se stabilească, nu găsim vreo urmă a unei puteri regale de tip micenian. Chiar dacă am presupune că Liga ioniană din secolul al VI-lea reprezintă continuarea, sub forma unei grupări de cetăţi-stat independente, a unui mod de organizare mai vechi prin care nişte regi locali recunoşteau suzeranitatea dinastiei domnitoare din Efes[3], avem de-a face probabil cu un gen de supremaţie similară aceleia exercitată de Agamemnon, în *Iliada*, asupra unor regi ce-i sînt egali şi a căror dependenţă se limitează la cadrul unei campanii duse în comun sub conducerea sa. Evident, controlul impus în permanenţă de *anax*-ul micenian, prin intermediul

3. Cf. Michel B. SAKELLARIOU, *La migration grecque en Ionie*, Atena, 1958.

palatului, asupra fiecărei persoane, fiecărei activităţi şi fiecărui lucru era cu totul diferit.

În privinţa Atenei, singurul loc din Grecia care nu a cunoscut o întrerupere brutală a legăturilor cu epoca miceniană, mărturia lui Aristotel întemeiată pe tradiţia atthidografilor ne înfăţişează etapele a ceea ce s-ar putea numi pulverizarea suveranităţii[4]. Prezenţa alături de rege a polemarhului, în calitate de conducător al oştilor, arată că funcţia militară încetează treptat să mai fie apanajul suveranului. Iar instituirea arhontatului, pe care Aristotel o plasează în epoca domniei Codrizilor – adică în momentul cînd aheenii refugiaţi din Pylos şi din Pelopones în Attica se îmbarcă pentru a trece în Ionia – marchează o ruptură decisivă. Însăşi noţiunea de *arche* – de comandă – se separă de *basileia*, devine de sine stătătoare şi va defini domeniul unei realităţi exclusiv politice. Aleşi la început pentru o perioadă de zece ani, arhonţii sînt mai apoi schimbaţi în fiecare an. Sistemul alegerii, chiar dacă păstrează sau transpune anumite caracteristici ale unei proceduri religioase, implică o concepţie nouă despre putere: în fiecare an, *arche* este delegată printr-o hotărîre luată de oameni, rezultat al unei opţiuni ce presupune confruntare şi dezbatere. Această delimitare mai strictă a puterii politice, care capătă forma unei magistraturi, are însă un revers: pentru

---

4. ARISTOTEL, *Constituţia ateniană*, III, 2-4; cf. Chester G. STARR, *The decline of the early greek Kings* (*Historia*, **10,** 1961, p. 129-138).

basileia, singurul sector unde mai poate juca un rol este cel religios. *Basileus*-ul încetează a mai fi acel personaj aproape divin, a cărui putere se manifestă pe toate planurile, lui revenindu-i acum doar îndeplinirea unor acte sacerdotale.

Imaginii de stăpîn atotputernic a regelui i se substituie ideea unor funcţii sociale specializate, deosebite unele de altele şi a căror armonizare pune grele probleme de echilibru. În această privinţă, legendele regilor Atenei sînt semnificative. Ele ilustrează o temă foarte diferită de aceea pe care o întîlnim în multe dintre miturile indo-europene cu privire la suveranitate[5]. Un exemplu caracteristic îl constituie legendele despre regii sciţi, istorisite de Herodot, care îl înfăţişează pe Suveran ca pe un personaj plasat în afara şi deasupra diverselor clase funcţionale ce alcătuiesc societatea; pentru că el le reprezintă pe toate şi pentru că toate, deopotrivă, regăsesc în el originea însuşirilor lor definitorii, el nu mai aparţine nici uneia[6]. Regele e sin-

5. Despre problemele suveranităţii la nivel uman, despre raporturile regelui cu diversele clase şi cu ansamblul grupului social, a se vedea observaţiile lui Georges DUMÉZIL, *Religion indo-européenne. Examen de quelques critiques récentes* (*Revue de l' Histoire des Religions,* **152**, 1957, p. 8-30).

6. HERODOT, IV, 5-6, cf. E. BENVENISTE, *Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales* (*Journal asiatique*, **230**, 1938, p. 529-549); G. DUMÉZIL, *L'idéologie tripartite des Indo-européens,* Bruxelles, 1958, p. 9-10; *Les trois «trésors des ancêtres» dans l'épopée Narte* (*Revue de l'Histoire des Religions*, **157**, 1960, p. 141-154). Vom găsi o temă asemănătoare în legenda regală de la Orchomenos; cf. F. VIAN, *La triade des rois d'Orchomène: Étéoclès, Phlégyas, Minyas,* în *Hommage à G. Dumézil,* p. 215-224.

gurul care deţine simultan toate cele trei tipuri de obiecte de aur – cupa pentru libaţii, securea de luptă, plugul (brăzdarul şi jugul) – simbolizînd cele trei categorii sociale (preoţii, războinicii şi agricultorii) cărora le aparţin sciţii. Persoana suveranului are darul de a asigura integrarea şi contopirea acelor activităţi umane care sînt divergente în cadrul societăţii. În legendele Atenei este descris un proces invers: o criză succesorală care, în loc să fie rezolvată prin victoria unui pretendent asupra celorlalţi şi prin concentrarea întregii *arche* în mîinile acestuia, duce la o divizare a suveranităţii, fiecare pretendent însuşindu-şi în exclusivitate una din laturile puterii şi lăsîndu-i pe fraţii săi să şi le împartă pe celelalte. Accentul nu mai este pus pe un personaj unic ce domină viaţa socială, ci pe o multitudine de funcţii care, fiind opuse unele altora, necesită o repartizare şi o delimitare reciproce.

La moartea lui Pandion, cei doi fii ai săi îşi împart moştenirea părintească. Lui Erechtheus îi revine *basileia*, iar Butes, soţul Chtoniei, fiica fratelui său, primeşte *hierosyne*, preoţia. *Basileia* lui Erechtheus este întemeiată pe puterea războinică: Erechtheus e un luptător, născocitorul carului, ucis în toiul bătăliei. Această primă diviziune nu este suficientă pentru rezolvarea problemei dinastice. Erechtheus lasă la rîndul său trei fii: Kecrops, Metion şi Pandoros. Cu cei doi fraţi mai mari, fondatorii unor dinastii rivale, lupta pentru tron se reia şi este continuată din generaţie în generaţie pînă la

Egeus, fără însă a fi întrerupt circuitul statornic de schimburi matrimoniale între cele două ramuri ale familiei. Aşa cum a arătat H. Jeanmaire, lupta Kecropizilor şi Metionizilor exprimă tensiunea existentă, chiar în interiorul cadrului oferit de *basileia*, între două laturi opuse[7]. Dacă reintroducem episodul de mai sus în ansamblul povestirii despre succesiune, constatăm că această criză dinastică evidenţiază patru principii concurente acţionînd la nivelul suveranităţii: un principiu specific religios, reprezentat de Butes; un principiu al forţei războinice, reprezentat de Erechtheus, dinastia Kecropizilor şi Egeus (cel care va împărţi *arche* în patru, păstrînd numai pentru el *kratos*-ul); un principiu legat de pămînt şi de virtuţile acestuia: Chtonia, Pandoros (a se compara cu Pandora); un principiu al puterii magice, personificat de zeiţa Metis, soţia lui Zeus, şi care priveşte îndeosebi artele focului aflate sub protecţia lui Hephaistos şi a Athenei, zei înzestraţi cu *metis*, patroni ai meşteşugarilor. Înclinăm a crede că exista o legătură între aceste patru principii şi cele patru triburi ioniene care s-ar fi putut să aibă – şi cărora grecii le-au dat în mod explicit – o valoare funcţională[8].

---

7. H. JEANMAIRE, *La naissance d' Athéna et la royauté magique de Zeus* (*Revue archéologique*, **48**, 1956, p. 12-40).

8. Cele patru triburi ioniene sînt numite: Hopletes, Argades, Geleontes, Aigicoreis, nume pe care H. Jeanmaire le interpretează în felul următor: meşteşugari, agricultori, oameni ai regelui (cu funcţie religioasă), războinici (*Couroi et courètes*, Lille, 1939). *Contra*, cf. M. P. NILSSON, *Cults, myths, oracles and politic in ancient Greece*, Lund, 1951, App.1: *The Ionian*

Ceea ce mitul sugerează prin relatarea unui conflict între fraţi, istoria şi teoria politică vor expune, la rîndul lor, sub o formă sistematică, prezentînd ansamblul social ca pe un amestec de elemente eterogene, de părţi – μοῖραι sau μέρη – separate, de clase cu funcţii care se exclud reciproc, dar care totuşi trebuie făcute să se întrepătrundă şi să fuzioneze[9].

După dispariţia lui *anax*, care în virtutea unei puteri mai mult decît omenească, unifica şi rînduia diferitele elemente ale regatului, apar noi probleme: cum poate ordinea să se nască din conflictul între grupuri rivale, din înfruntarea unor prerogative şi funcţii opuse; cum se poate întemeia o viaţă în comun pe elemente disparate; sau – pentru a relua chiar formularea orficilor – cum e cu putinţă ca, în plan social, unitatea să rezulte din multiplu şi multiplul din unitate?[10]

Phylae; cf. şi G. DUMÉZIL, *Métiers et classes fonctionnelles chez divers peuples indo-européens* (*Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1958, p. 716-724).

9. În special, ARISTOTEL, *Politica*, II, 1261 *a*.

10. V. Ehrenberg constată existenţa, în chiar miezul concepţiei greceşti despre societate, a unei contradicţii fundamentale: statul este unul şi omogen, dar colectivitatea umană este alcătuită din părţi multiple şi eterogene. Această contradicţie rămîne însă implicită şi neformulată, deoarece grecii nu au făcut niciodată o distincţie clară între stat şi societate, între planul politic şi cel social. De aici descumpănirea – ca să nu spunem confuzia – lui Aristotel cînd discută despre unitate şi pluralitate în *polis*. (V. EHRENBERG, *The greek state*, Oxford, 1960, p. 89). Trăită implicit în practica socială, această problematică a unului şi a multiplului, exprimată şi în unele curente religioase, îşi va găsi o formulare riguroasă la nivelul gîndirii filosofice.

Eris – *Philia*, puterea vrajbei – puterea unirii: aceste două entităţi divine, opuse şi complementare, par să desemneze cei doi poli ai vieţii sociale în lumea aristocratică ce succede vechilor monarhii. Exaltarea valorilor reprezentate de luptă, concurenţă şi rivalitate se asociază cu sentimentul apartenenţei la o singură şi aceeaşi comunitate, cu necesitatea unităţii şi unificării sociale. Spiritul de *agon* care animă *gene*-le nobiliare se manifestă în toate domeniile. În primul rînd, în cel al războiului: tehnica luptei de pe car a dispărut, odată cu toate implicaţiile ei legate de o centralizare politică şi administrativă; dar calul asigură totuşi posesorului său o calificare războinică de excepţie; denumirile de *Hippeis* şi *Hippobotai* definesc deopotrivă o elită militară şi o aristocraţie latifundiară; în imaginea cavalerului sînt înmănuncheate vitejia în luptă, o obîrşie strălucită, bogăţia funciară şi participarea de drept la viaţa politică. Apoi, pe plan religios: fiecare *genos* se declară deţinătorul anumitor rituri, formule, istorii secrete şi simboluri divine, cu eficienţă deosebită, care îi conferă puteri şi titluri de comandă. În sfîrşit, întregul domeniu al «pre-dreptului», ce guvernează relaţiile între familii, constituie el însuşi un fel de *agon*, o luptă între grupuri de oameni desfăşurată în conformitate cu un cod şi nişte reguli precise şi în care *gene*-le trebuie să-şi dovedească forţa, o înfruntare comparabilă cu aceea la care participă atleţii în timpul Jocurilor. Şi politica, la rîndul ei, capătă forma unui *agon*: o întrecere oratorică, o luptă purtată cu argumente şi al

cărei teatru este piaţa publică, *agora*, care iniţial era un loc de întrunire, abia mai tîrziu devenind piaţă comercială[11]. Cei ale căror arme sînt cuvintele şi care răspund unui discurs printr-un alt discurs formează, în această societate ierarhizată, un grup de egali. Aşa cum va observa Hesiod, orice rivalitate, orice *eris* presupune relaţii de egalitate: concurenţa nu se poate manifesta decît între egali[12]. Acest spirit egalitar, existent chiar în miezul unei concepţii agonistice despre viaţa socială, reprezintă una din trăsăturile care marchează mentalitatea aristocraţiei războinice a Greciei şi care contribuie la conferirea unui conţinut nou noţiunii de putere. *Arche* nu mai poate fi proprietatea exclusivă a nimănui; statul şi-a pierdut pe de-a-ntregul caracterul privat, particular, a ieşit de sub controlul *gene*-lor şi, ca atare, treburile statului vor fi ale tuturor.

În această privinţă, expresiile întrebuinţate de greci sînt edificatoare: ei vor spune că anumite dezbateri, anumite decizii trebuie aduse ἐς τὸ κοίνον, că vechile privilegii ale Regelui şi chiar *arche* sînt depuse ἐς τὸ μέσον, la mijloc, la centru. Utilizarea unei imagini spaţiale pentru exprimarea conştiinţei de sine dobîndită de un grup uman, a modului în care acesta îşi percepe existenţa ca uni-

---

11. Termenul păstrează amintirea adunării războinicilor, a *laos*-ului reunit în formaţie militară. Între vechea adunare războinică, adunarea cetăţenilor în statele oligarhice şi *Ecclesia* democratică se întrevede o anume continuitate.

12. HESIOD, *Munci şi Zile*, 25-6.

tate politică, depăşeşte semnificaţia unei simple comparaţii. Ea reflectă instaurarea unui spaţiu social cu totul nou. Construcţiile urbane nu mai sînt grupate, ca înainte vreme, în jurul unui palat regal, împresurat de fortificaţii. În centrul cetăţii se află acum Agora, un spaţiu comun, sediu al acelei *Hestia koine*, un spaţiu public unde sînt dezbătute problemele de interes general. Cetatea însăşi se înconjură cu ziduri, menite să apere şi să delimiteze, în totalitatea sa, grupul uman din care e alcătuită. Pe locul unde se înălţa odinioară citadela regală – reşedinţă particulară şi privilegiată – ea construieşte temple deschise unui cult public. Pe ruinele palatului, în acea Acropole consacrată de acum înainte zeilor săi, cetatea este proiectată de comunitate în planul sacrului, la fel cum, în plan profan, ea capătă o formă concretă pe întinderea Agorei. Acest cadru urban defineşte, de fapt, un spaţiu mental, dezvăluind un nou orizont spiritual. Din momentul în care piaţa publică ajunge să fie centrul ei, cetatea devine, în deplinul înţeles al cuvîntului, un *polis*.

CAPITOLUL IV

UNIVERSUL SPIRITUAL AL *POLIS*-ULUI

Apariţia *polis*-ului constituie în istoria gîndirii greceşti un eveniment hotărîtor. Fireşte, consecinţele acestui eveniment, în plan intelectual ca şi în domeniul instituţiilor, vor fi sesizabile abia după un anumit răstimp, căci *polis*-ul va cunoaşte etape multiple şi forme variate. Totuşi, chiar de la instaurarea sa, care poate fi plasată între secolele al VIII-lea şi al VII-lea, el marchează un început şi reprezintă o veritabilă descoperire; datorită lui, viaţa socială şi relaţiile dintre oameni capătă o nouă înfăţişare, a cărei originalitate grecii o vor resimţi din plin[1].

Sistemul *polis*-ului implică, mai întîi, o extraordinară preeminenţă a cuvîntului asupra tuturor celorlalte instrumente ale puterii. El devine unealta politică prin excelenţă, cheia oricărei autorităţi în stat, instrumentul de comandă şi de dominaţie

1. Cf. V. EHRENBERG, *When did the Polis rise?* (*Journal of hellenic Studies*, **57**, 1937, p. 147-159); *Origins of democracy* (*Historia*, **1**, 1950, p. 519-548).

asupra semenilor. Această putere a cuvîntului – din care grecii au făcut o divinitate: *Peitho*, puterea persuasiunii – amintește de eficacitatea cuvintelor şi formulelor în anumite ritualuri religioase sau de semnificaţia atribuită «spuselor» regelui, cînd *themis* este rostită în mod suveran de către acesta; dar în realitate e vorba de cu totul altceva. Cuvîntul nu mai este un cuvînt ritual, o formulă potrivită, ci înseamnă dezbatere în contradictoriu, discuţie, argumentare. El presupune existenţa unui public căruia să i se adreseze, ca unui judecător ce hotărăşte în ultimă instanţă, prin ridicarea mîinilor, care din cele două părţi aflate în faţa sa are dreptate; iar prin această opţiune aparţinînd în exclusivitate oamenilor este cîntărită puterea de convingere a fiecăruia dintre cele două discursuri, asigurîndu-se victoria unuia din oratori asupra adversarului său.

Toate problemele de interes general pe care Suveranul, prin funcţia lui, le avea de rezolvat şi care definesc domeniul a ceea ce ţine de *arche* sînt supuse acum artei oratorice, iar soluţia lor va trebui găsită la capătul unei dezbateri; este deci necesar ca ele să poată fi formulate într-un discurs, integrîndu-se în tiparul unor demonstraţii antitetice, al unor argumentaţii contrare. Între politică şi *logos* există prin urmare o strînsă corelaţie, o legătură reciprocă. Arta politică înseamnă, în esenţă, utilizare a limbajului; iar *logos*-ul, la origine, devine conştient de sine, de regulile şi de eficacitatea lui, datorită funcţiei sale politice. Din punct de vedere istoric, re-

torica şi sofistica au fost acelea care, prin analizarea formelor discursului ca instrument al victoriei în confruntările ce au loc în cadrul adunării şi dinaintea tribunalului, deschid calea cercetărilor lui Aristotel, evidenţiind, pe lîngă o tehnică de persuasiune, o seamă de reguli ale demonstraţiei şi opunînd logicii verosimilului sau probabilului, sub semnul căreia stau dezbaterile oarecum improvizate ale practicii, o logică a adevărului proprie cunoaşterii teoretice.

O a doua trăsătură a *polis*-ului este caracterul pe deplin public atribuit celor mai importante manifestări ale vieţii sociale. Putem spune chiar că *polis*-ul există numai în măsura în care s-a conturat un domeniu public, în cele două sensuri diferite, dar inseparabile, ale termenului: un sector de interes comun, distinct de cel al treburilor private; acţiuni întreprinse pe faţă, la lumina zilei, în opoziţie cu procedurile secrete. Necesitatea unui atare caracter public duce la confiscarea treptată în folosul grupului şi la punerea sub privirile tuturor a ansamblului manifestărilor, procedurilor şi cunoştinţelor care constituiau la origine privilegiul exclusiv al *basileus*-ului sau al *gene*-lor în mîinile cărora se afla *arche*. Această dublă schimbare, în sensul democratizării şi al transparenţei, va avea consecinţe decisive pe plan intelectual. Cultura greacă ia naştere prin deschiderea, pentru un cerc tot mai larg – în cele din urmă, pentru întreg *demos*-ul – a căilor de acces către lumea spirituală, rezervată iniţial unei aristocraţii cu caracter războinic şi sa-

cerdotal (epopeea homerică fiind un prim exemplu al acestui proces: o poezie de curte, cîntată mai întîi în sălile palatelor, care evadează din ele şi se eliberează, preschimbîndu-se în poezie a serbărilor publice). Dar această eliberare implică o profundă transformare. Devenind elemente ale unei culturi comune, cunoştinţele, valorile şi tehnicile mentale sînt aduse la rîndul lor în piaţa publică, fiind supuse criticii şi controversei. Ele nu mai sînt ţinute în secret, ca garanţii ale puterii, în sfera unor tradiţii familiale; conferindu-li-se un caracter public, vor face obiectul unor exegeze, interpretări diverse, dispute şi dezbateri aprinse. De acum înainte, discuţia, argumentarea şi polemica devin regulile jocului intelectual, ca şi ale celui politic. Controlul constant al comunităţii se exercită deopotrivă asupra creaţiilor spiritului şi asupra magistraturilor statului. Opunîndu-se puterii absolute a monarhului, legea *polis*-ului prevede ca fiecare dintre acestea «să dea socoteală», εὔθυναι. Ele nu se mai impun prin forţa prestigiului personal sau religios, ci trebuie să-şi demonstreze corectitudinea prin procedee de ordin dialectic.

Instrumentul vieţii politice în cadrul cetăţii era cuvîntul; iar pe plan propriu-zis intelectual, prin scriere se va ajunge la crearea unei culturi comune, ea permiţînd răspîndirea în totalitate a unor cunoştinţe care anterior erau interzise sau rezervate doar anumitor persoane. Preluată de la fenicieni şi modificată în vederea unei mai exacte

transcrieri a sunetelor greceşti, scrierea va putea îndeplini această funcţie de popularizare, deoarece ea însăşi devenise, aproape în aceeaşi măsură ca şi limba vorbită, un bun comun al tuturor cetăţenilor. Cele mai vechi inscripţii în alfabet grec pe care le cunoaştem dovedesc că începînd cu secolul al VIII-lea nu mai avem de-a face cu o cunoaştere specializată, rezervată scribilor, ci cu o tehnică întrebuinţată pe larg şi răspîndită fără vreo oprelişte în rîndurile celor mulţi[2]. Alături de recitarea textelor lui Homer sau Hesiod învăţate pe dinafară – care rămîne tradiţională – scrierea va constitui unul dintre elementele de bază ale acelei *paideia* greceşti.

Putem înţelege astfel însemnătatea unei cerinţe apărută odată cu naşterea cetăţii: aceea ca legile să fie scrise. Dîndu-li-se o formă scrisă, legilor li se asigură permanenţa şi stabilitatea, fiind sustrase totodată autorităţii private a unor *basileis* a căror funcţie era de a «rosti» dreptul; ele devin un bun comun, o regulă generală susceptibilă a fi aplicată tuturor, în acelaşi mod. În lumea lui Hesiod, anterioară regimului Cetăţii, *dike* încă mai acţiona pe două planuri, împărţită parcă între cer şi pămînt: pentru măruntul cultivator beoţian, *dike* reprezintă, în lumea pămîntească, o hotărîre efectivă depinzînd de bunul plac al regilor «mîncători de daruri»; în

2. John FORSDYKE, *Greece before Homer. Ancient chronology and mythology*, Londra, 1956, p. 18 sq.; cf., de asemenea, observaţiile lui Cl. PREAUX, *Du linéaire B créto-mycénien aux* ostraca *grecs d'Égypte* (*Chronique d'Égypte*, **34**, 1959, p. 78-85).

cer, ea este o divinitate suverană, dar îndepărtată şi inaccesibilă. Însă prin caracterul public pe care i-l conferă scrierea, *dike* – fără a înceta să apară ca o valoare ideală – va putea trece pe un plan cu adevărat uman întrupîndu-se în lege, care este comună tuturor dar mai presus de toţi, o normă raţională supusă discuţiei şi putînd fi modificată prin decret, dar care exprimă totuşi o ordine concepută ca fiind sacră.

Iar atunci cînd unii vor hotărî la rîndul lor să-şi facă publice cunoştinţele în nume propriu, prin intermediul scrierii, fie sub forma unor cărţi precum acelea pe care le-au scris, cei dintîi, Anaximandros şi Pherekydes, ori ca aceea depusă de Heraclit în templul Artemidei din Efes, fie sub forma unei *parapegma*, o inscripţie monumentală în piatră, similară inscripţiilor gravate din ordinul cetăţii în numele magistraţilor sau al preoţilor săi (unii cetăţeni particulari consemnînd în acest fel observaţii astronomice ori înşiruind tabele cronologice), ei nu o vor face mînaţi de ambiţia de a comunica semenilor o descoperire sau o părere personală, ci din dorinţa ca mesajul lor, odată depus ἐς τὸ μέσον, să devină un bun comun al cetăţii, o normă susceptibilă a se impune tuturor, asemeni legii[3]. Adusă la cunoştinţa întregii comunităţi, înţelepciunea lor capătă o nouă consistenţă şi o nouă obiectivitate, conferindu-i-se şi ei statutul de adevăr. Nu

3. Cf. Diogenes Laertios, I, 43, scrisoarea lui Thales către Pherekydes.

mai avem de-a face cu o taină religioasă, împărtăşită doar cîtorva aleşi ce se bucură de graţia divină. Fireşte, adevărul înţeleptului, aidoma tainei religioase, înseamnă revelare a esenţei, dezvăluire a unei realităţi superioare care depăşeşte cu mult capacitatea de înţelegere a omului de rînd; dar încredinţat scrisului, acest adevăr este desprins din cercul închis al sectelor spre a fi înfăţişat, în plină lumină, privirilor întregii cetăţi, ceea ce echivalează cu recunoaşterea faptului că el este, de drept, accesibil tuturor, consimţindu-se la a-l supune judecăţii tuturora, aşa cum se întîmplă şi cu dezbaterea politică, în speranţa că va sfîrşi prin a fi acceptat şi recunoscut de către toţi.

Această transformare a unei cunoaşteri secrete, proprie misterelor, într-un ansamblu de adevăruri răspîndite în public îşi are corespondentul într-un alt sector al vieţii sociale. Cînd *polis*-ul se constituie, el confiscă în beneficiul său vechile sacerdoţii ce aparţineau în exclusivitate anumitor *gene* şi care erau dovada legăturilor privilegiate ale acestora cu o putere divină, preschimbîndu-le în culte oficiale ale cetăţii. Protecţia acordată cîndva de divinitate favoriţilor săi se va exercita pe viitor în folosul întregii comunităţi. Dar spunînd cult al cetăţii, spunem cult public. Toate vechile *sacra*, acele însemne de investitură, simboluri religioase, blazoane ori *xoana* din lemn, păstrate cu străşnicie ca talismane ale puterii în tainiţele palatelor sau ascunse în casele preoţilor, vor lua drumul templului,

lăcaş deschis, lăcaş public. În acest spaţiu impersonal, orientat către ceea ce se află în afara lui şi care de acum înainte îşi va amplasa ornamentaţia frizelor sculptate în exterior, vechii idoli se transformă şi ei: odată cu caracterul tainic, aceştia îşi pierd calitatea de simbol eficient şi devin «chipuri», fără vreo altă funcţie rituală decît aceea de a fi privite şi fără vreo altă realitate religioasă decît propria lor aparenţă. În cazul marii statui destinată cultului şi instalată în templu pentru a întruchipa divinitatea, am putea afirma că întreaga semnificaţie a lui *esse* a fost redusă la *percipi*. Înfăţişate privirii cetăţii, acele *sacra* înzestrate odinioară cu o forţă de temut şi ţinute departe de ochii publicului devin un spectacol, o «învăţătură despre zei», la fel cum istorisirile secrete şi formulele tăinuite îşi leapădă misterul şi puterea lor religioasă sub privirea cetăţii pentru a se preschimba în «adevăruri» despre care vor discuta Înţelepţii.

Totuşi, acest proces prin care vieţii sociale îi este conferit un caracter pe deplin public întîmpină unele dificultăţi şi o anume rezistenţă. El se desfăşoară treptat şi întîlneşte, în toate domeniile, obstacole ce-i limitează progresele. Chiar pe plan politic, unele practici de guvernare la adăpostul tainei perpetuează, în plină perioadă clasică, o formă de exercitare a puterii pe căi misterioase şi cu mijloace supranaturale. Regimul din Sparta oferă cele mai bune exemple ale unor asemenea proceduri secrete. Dar utilizarea, printre tehnicile de guvernare, a

unor sanctuare tainice, a unor oracole private la care au acces doar anumiţi magistraţi sau a unor culegeri cuprinzînd texte de divinaţie nepuse în circulaţie şi însuşite de unii cîrmuitori este atestată şi în alte părţi. Mai mult, numeroase cetăţi împărtăşesc credinţa că supravieţuirea lor este condiţionată de deţinerea unor relicve secrete cum ar fi osemintele de eroi. Locul unde se află mormîntul acestora, neştiut de public, se cuvine a fi cunoscut numai de magistraţii îndreptăţiţi să primească, la preluarea funcţiei, o atare destăinuire primejdioasă; altminteri, statul ar fi ameninţat de pieire. Semnificaţia politică atribuită acestor talismane secrete nu reprezintă doar o reminiscenţă a trecutului, ci corespunde unor nevoi sociale concrete. Oare în dăinuirea cetăţii nu sînt implicate în mod necesar anumite forţe pe care raţiunea omenească nu le poate lua în calcul, anumite elemente ce nu pot fi evaluate în cadrul unor dezbateri şi a căror intervenţie nu poate fi prevăzută la capătul unei deliberări? Trebuie, aşadar, să se ţină seama de această intervenţie a unei puteri supranaturale, al cărei rol este în cele din urmă hotărîtor (Herodot o numeşte providenţă, iar Thucydides – *tyche*) şi ea să fie inclusă în rîndul factorilor politici. Însă cultul public al divinităţilor olimpiene nu poate îndeplini decît parţial o asemenea funcţie, lumea divină la care el se raportează avînd un caracter prea general şi fiind totodată prea îndepărtată. Cultul defineşte o categorie a sacrului diametral opusă domeniului

profan în care se situează administrarea cetăţii, la fel cum *hieros* este opusul lui *hosios*. Desacralizarea unei întregi zone a vieţii politice îşi găseşte contraponderea în existenţa unei religii oficiale care s-a distanţat de treburile lumeşti şi asupra căreia nu se mai răsfrîng atît de nemijlocit ca înainte efectele nedorite ale asumării unei *arche*. Dar oricît de mare ar fi clarviziunea conducătorilor politici şi de oricîtă înţelepciune ar da dovadă cetăţenii, hotărîrile adunării vizează totuşi un viitor în esenţă opac şi care se sustrage cu totul înţelegerii. Prin urmare, este de o importanţă vitală ca oamenii să-şi asigure controlul asupra lui, în măsura posibilului, pe alte căi decît cele care le sînt proprii, recurgînd la eficacitatea ritului. «Raţionalismul» grec ce prezidează instituţiile cetăţii se opune, desigur, vechilor proceduri de guvernare religioase, însă fără a le exclude cu desăvîrşire[4].

De altfel, domeniul religios cunoaşte dezvoltarea, în afara cetăţii, a unor asociaţii înfiinţate pe temeiul păstrării tainei şi ale căror activităţi se desfăşoară în paralel cu ale cultului public. Sectele,

4. De remarcat rolul divinaţiei în viaţa politică a grecilor. Pe un plan mai general, vom observa că orice magistratură păstrează un caracter sacru. Dar în această privinţă situaţia este identică în domeniul politic şi în cel juridic. Procedurile religioase care iniţial aveau o valoare în sine devin, în cadrul Dreptului, acte de dare în judecată. De asemenea, rituri precum sacrificiul sau jurămîntul, la care magistraţii continuă să fie supuşi la preluarea funcţiei, constituie acum cadrul formal şi nu resortul intern al vieţii politice. În sensul acesta, avem de-a face, într-adevăr, cu o secularizare.

confreriile şi misterele sînt grupuri închise avînd o structură ierarhizată în trepte şi grade. Organizate după modelul societăţilor iniţiatice, funcţia lor este aceea de a selecţiona, printr-o serie de probe, o minoritate de aleşi ce se vor bucura de privilegii inaccesibile omului de rînd. Dar spre deosebire de vechile iniţieri la care erau supuşi tinerii războinici *(kuroi)* şi care le confereau acestora dreptul de a accede la putere, acţiunea noilor grupări secrete este limitată strict la sfera religiei. În cadrul cetăţii, iniţierea nu mai poate oferi decît o transformare «spirituală», lipsită de consecinţe politice. Aleşii *(epoptes)* sînt oameni neîntinaţi, sînt nişte sfinţi. Apropiaţi de divinitate, lor le este hărăzită cu siguranţă o soartă ieşită din comun, de care însă vor avea parte în lumea de dincolo, unde li se va da un loc de frunte. Misterul oferă tuturor acelora care doresc să cunoască iniţierea, fără a se ţine seama de obîrşie sau de rangul lor, făgăduinţa unei nemuriri preafericite ce constituia la origine un privilegiu aparţinînd în exclusivitate regilor; el divulgă într-un cerc mai larg, cel al iniţiaţilor, secretele religioase ştiute doar de cîteva familii sacerdotale, precum *Kerycii* sau *Eumolpizii*. Dar, în pofida acestei democratizări a unui privilegiu religios, misterul nu îşi propune nici o clipă atingerea unui anume nivel de transparenţă. Dimpotrivă, ceea ce îl defineşte ca mister este aspiraţia de a ajunge la un adevăr inaccesibil pe căile obişnuite şi cu neputinţă de «înfăţişat», dorinţa de a deţine o revelaţie atît de

nemaiauzită încît ea ar deschide calea către o trăire religioasă străină cultului de stat, menindu-i pe iniţiaţi unui destin cu mult mai presus de condiţia comună a cetăţeanului. Taina capătă astfel, în contrast cu caracterul public conferit cultului oficial, o semnificaţie religioasă aparte: ea circumscrie o religie a mîntuirii personale ce urmăreşte să-l transforme pe individ făcînd abstracţie de ordinea socială şi să determine înfăptuirea unei schimbări lăuntrice a acestuia, echivalentă întrucîtva cu o nouă naştere care ar avea darul de a-l sustrage statutului general şi de a-i permite trecerea pe un plan existenţial diferit.

În acest domeniu, însă, căutările celor dintîi Înţelepţi şi preocupările sectelor vor fi convergente, uneori chiar identice. Preceptele Înţelepciunii, asemeni revelaţiilor misterelor, vizează transformarea lăuntrică a omului, înălţarea lui la o condiţie superioară, preschimbarea acestuia într-o fiinţă neasemuită, aproape un zeu, un *theios aner*. Dacă cetatea i se adresează Înţeleptului atunci cînd simte că a căzut pradă dezordinii şi prihanei, dacă îi cere să găsească un remediu pentru nenorocirile abătute asupra sa, o face tocmai pentru că el îi apare ca o fiinţă cu totul deosebită, un om divin care a ales să-şi ducă traiul de unul singur, în afara comunităţii. Şi, reciproc, atunci cînd Înţeleptul se adresează cetăţii, fie prin viu grai, fie în scris, o face întotdeauna pentru a-i transmite un adevăr venit de sus şi care, chiar dacă este împărtăşit, nu încetează să

aparţină altei lumi, străină modului obişnuit de viaţă. Cea dintîi formă de înţelepciune se constituie astfel într-un soi de contradicţie ce exprimă natura sa paradoxală: ea împărtăşeşte oamenilor o cunoaştere pe care, în acelaşi timp, o proclamă ca fiind inaccesibilă celor mai mulţi dintre ei. Nu-şi propune ea oare să dea la iveală ceea ce nu poate fi văzut, să înfăţişeze lumea acelor *adela*, ascunsă în spatele aparenţelor? Înţelepciunea dezvăluie un adevăr atît de covîrşitor încît el nu poate fi dobîndit decît cu preţul unor grele strădanii, adevărul acesta rămînînd ascuns ochilor vulgului, aidoma viziunilor avute de *epoptes*; fără doar şi poate, ea spune taina, îi dă glas în cuvinte, dar înţelesul lor scapă omului de rînd. Înţelepciunea aduce misterul în piaţa publică şi face din acesta obiect de studiu şi cercetare, însă el continuă să fie un mister. *Sophia*, *philosophia* substituie riturilor de iniţiere tradiţionale care împiedicau accesul la revelaţiile interzise un alt gen de încercări: însuşirea unei norme de viaţă, angajarea pe o cale ascetică, pe un drum de căutări în care vechile practici divinatorii, exerciţiile spirituale de concentrare, de extaz şi de separare a sufletului de trup îşi păstrează locul, alături de tehnicile de dezbatere şi de argumentare sau de noile instrumente mentale precum matematica.

Prin urmare, filosofia se va găsi la naşterea sa într-o poziţie ambiguă: prin căutările şi prin sursele sale de inspiraţie ea se va înrudi atît cu

inițierile misterelor, cît și cu controversele purtate în agora, oscilînd între caracterul secret, propriu sectelor și cel public, al dezbaterilor în contradictoriu specifice activității politice. În funcție de mediu, de conjunctura momentului ori de anumite tendințe, o vom vedea – așa cum se întîmplă cu secta pythagoriciană în Grecia Mare, în secolul al VI-lea – adoptînd modelul de organizare al unei confrerii închise și refuzînd să încredințeze scrisului o doctrină pe de-a-ntregul ezoterică. Sau va putea să se integreze cu totul vieții publice, cum o va face mișcarea sofiștilor, înfățișîndu-se ca o modalitate de pregătire pentru exercitarea puterii în cetate și oferindu-și învățăturile fiecărui cetățean, fără vreo restricție, în schimbul unor sume de bani. S-ar părea că filosofia greacă a purtat mereu pecetea acestei ambiguități originare. Filosoful va oscila neîncetat între două tipuri de atitudine, între două ispite potrivnice: uneori el se va proclama ca fiind singurul în măsură să conducă statul și, însușindu-și cu trufie postura regelui-divin, va pretinde în numele acelei «cunoașteri» ce îi conferă superioritate asupra oamenilor să reformeze întreaga viață socială, instaurînd în chip suveran ordinea în cetate; iar alteori, izolîndu-se de lume spre a se consacra unei căutări sapiențiale cu caracter strict personal, va aduna în jurul său cîțiva discipoli, încercînd împreună cu ei să întemeieze în interiorul cetății și separat de aceasta o altă cetate. Renunțînd la a mai

împărtăşi felul de viaţă al comunităţii, el îşi va căuta salvarea în cunoaştere şi contemplaţie.

Celor două aspecte pe care le-am semnalat – însemnătatea acordată cuvîntului şi dezvoltarea practicilor publice – li se adaugă o altă trăsătură definitorie pentru universul spiritual al *polis*-ului. Cei care alcătuiesc cetatea, oricît de diferiţi ar fi prin obîrşia, rangul sau funcţia lor, apar întrucîtva «asemănători» unii altora. Această asemănare stă la temelia unităţii *polis*-ului, deoarece pentru greci numai cei care se aseamănă pot ajunge să fie uniţi reciproc prin *Philia*, putîndu-se asocia în aceeaşi comunitate. Legăturile dintre oameni vor căpăta astfel, în cadrul cetăţii, forma unor relaţii reciproce şi reversibile, înlocuind raporturile ierarhice de supunere şi dominaţie. Toţi aceia care fac parte din stat se vor defini ca fiind *Homoioi* (asemănători), iar ulterior, într-un mod mai abstract, ca *Isoi* (egali). În pofida a tot ceea ce-i face să fie opuşi în realitatea vieţii sociale, pe plan politic cetăţenii se consideră a fi nişte unităţi interşanjabile în interiorul unui sistem a cărui lege este echilibrul şi a cărui normă este egalitatea. În veacul al VI-lea, această imagine a universului uman îşi va găsi o exprimare desăvîrşită în conceptul de *isonomia*, desemnînd participarea egală a tuturor cetăţenilor la exercitarea puterii. Dar înainte de a dobîndi o atare semnificaţie pe deplin democratică şi de a duce, pe plan instituţional, la iniţierea unor reforme precum ace-

lea ale lui Cleisthenes, idealul reprezentat de *isonomia* va fi transpus ori va fi fost continuarea unor aspiraţii comunitare cu mult mai vechi, născute la începuturile *polis*-ului. O seamă de mărturii demonstrează că termenii *isonomia* şi *isocratia* erau întrebuinţaţi în cercurile aristocratice pentru definirea, prin contrast cu puterea absolută deţinută de o singură persoană *(monarchia* sau *tyrannis)*, a unui regim oligarhic în care *arche* este rezervată doar unui număr restrîns de persoane, fiind inaccesibilă maselor, dar în care ea este împărţită în mod egal între toţi membrii acestei elite[5]. Dacă necesitatea *isonomiei* a reuşit să se impună cu o asemenea forţă la sfîrşitul secolului al VI-lea, dacă ea a ajuns să motiveze revendicarea de către popor a accesului neîngrădit al *demos*-ului la toate magistraturile, aceasta se datorează fără îndoială faptului că îşi avea rădăcinile într-o tradiţie egalitară foarte veche şi corespundea chiar anumitor atitudini psihologice ale aristocraţiei formate din *hippeis*. Membrii acestei nobilimi militare au stabilit pentru întîia oară o echivalenţă ce nu va mai fi contestată de nimeni între priceperea în meşteşugul armelor şi dreptul de a participa la treburile obşteşti. În *polis,* condiţia de soldat coincide cu aceea de cetăţean: o persoană care face parte din formaţiunea militară a cetăţii îşi are

---

5. Cf. V. EHRENBERG *(Origins of democracy, l. c.),* care aminteşte de cîntul unde eupatrizii Harmodios şi Aristogeiton sînt socotiţi demni de cinstire pentru meritul de a-i fi făcut pe atenieni *isonomoi*; cf. şi THUCYDIDES, III, 62.

locul asigurat în sistemul ei de organizare politică. Dar modificările aduse armamentului şi revoluţia ivită în tehnica de luptă la mijlocul secolului al VII-lea aveau să transforme personajul războinicului, reînnoindu-i statutul social şi portretul psihologic[6].

Apariţia hoplitului, înzestrat cu armament greu şi luptînd în linie şi utilizarea sa în formaţie strînsă după principiul falangei dau o lovitură decisivă prerogativelor militare deţinute de *hippeis*. Toţi aceia care îşi pot procura pe propria lor cheltuială echipamentul de hopliţi – adică micii proprietari liberi ce alcătuiesc *demos*-ul, aşa cum sînt Zeugiţii la Atena – ajung să se afle pe acelaşi plan cu posesorii de cai. Dar şi în acest caz, democratizarea funcţiei militare – vechi privilegiu aristocratic – duce la o transformare totală a eticii războinicului. *Hippeus*-ul se mai putea considera urmaşul eroului homeric, priceput în conducerea carului, însă hoplitul, soldatul-cetăţean, nu mai are mare lucru în comun cu acesta. Cel dintîi trebuia să-şi arate iscusinţa săvîrşind fapte de vitejie în lupta individuală. Într-o bătălie, care era un mozaic de dueluri prilejuind înfruntarea între *promachoi*, valoarea militară se afirma sub forma unei

---

6. Cf. A. ANDREWS, *The greek tyrants*, Londra, 1956, cap. 3: *The military factor*; F. E. ADCOCK, *The Greek and macedonian art of war*, Berkeley and Los Angeles, 1957; cu privire la data apariţiei hoplitului, cf. P. COURBIN, *Une tombe géométrique d'Argos* (*Bulletin de correspondance hellénique*, **81**, 1957, p. 322-384).

aristeia, a unei superiorităţi pe de-a-ntregul personale. Cutezanţa ce-i permitea combatantului săvîrşirea unor astfel de fapte strălucite izvora dintr-un soi de exaltare, de furie războinică, acea *lyssa* în care-l arunca *menos*-ul, înflăcărarea insuflată de un zeu şi care-l făcea să pară scos din minţi. Dar hoplitului i-a devenit străină lupta individuală, trebuind să evite, atunci cînd se iveşte, ispita unui act de bravură personal. El este omul luptei cot la cot, umăr la umăr. A fost deprins să nu iasă din front, să mărşăluiască în cadenţă, să se repeadă asupra duşmanului odată cu ceilalţi şi să aibă grijă ca în toiul încăierării să nu-şi părăsească locul. Aşa încît virtutea războinică nu mai ţine de *thymos*, ci e dată de *sophrosyne*: o deplină stăpînire de sine, un autocontrol permanent în vederea integrării în disciplina comună şi înfrînarea cu sînge rece a pornirilor instinctive ce ar putea primejdui ordinea generală a formaţiei. Falanga face din hoplit, la fel cum cetatea face din cetăţean, o unitate interşanjabilă, un element asemănător celorlalte şi a cărui *aristeia*, valoarea individuală, trebuie să se manifeste doar în cadrul impus de noile instrumente ale victoriei, respectiv manevra de ansamblu, coeziunea grupului şi efectul de masă. Chiar şi în război, *Eris*, dorinţa de a triumfa asupra adversarului, de afirmare a propriei superiorităţi asupra semenului, trebuie să se supună aceleiaşi *Philia*, spiritului comunitar; puterea indivizilor este constrînsă să se încline în faţa legii grupului. Cînd Herodot menţionează, ca la

sfîrşitul fiecărei istorisiri a unei bătălii, numele cetăţilor şi ale persoanelor care au dat dovadă de cea mai mare vitejie la Plateea, el este de părere că dintre spartani lui Aristodemos i se cuvine cununa de lauri: acesta făcea parte din cei trei sute de lacedemonieni ce rezistaseră la Thermopylai, fiind singurul care se întorsese teafăr şi nevătămat; dornic să spele ocara de care se acoperise în ochii spartanilor rămînînd în viaţă, Aristodemos şi-a căutat moartea şi şi-a găsit-o la Plateea, săvîrşind măreţe fapte de vitejie. Dar spartanii nu i-au răsplătit curajul cinstindu-l după moarte ca pe unul dintre cei mai buni luptători, ci au refuzat să-i recunoască *aristeia* deoarece, luptînd cu înverşunare, asemeni unui om cu mintea rătăcită de *lyssa*, el ieşise din rînduri[7].

Relatarea lui Herodot ilustrează în chip elocvent o atitudine psihologică ale cărei manifestări nu se întîlnesc numai în domeniul războiului şi care evidenţiază, pe toate planurile vieţii sociale, o cotitură hotărîtoare în istoria *Polis*-ului. Este momentul cînd cetatea respinge modul de comportament tradiţional al aristocraţiei ce viza exaltarea prestigiului personal, întărirea puterii indivizilor şi a *gene*-lor, o consideraţie sporită acordată acestora în raport cu oamenii de rînd. Astfel, pe lîngă furia războinică şi căutarea în luptă a unei glorii care să se răsfrîngă cu totul asupra propriei

7. HERODOT, IX, 71.

persoane, vor fi judecate cu asprime, fiind socotite ca lipsă de măsură, *hybris*, etalarea bogăţiei, luxul veşmintelor, ceremoniile funerare fastuoase, exprimarea excesivă a durerii în caz de doliu, purtarea prea bătătoare la ochi a femeilor sau aceea prea semeaţă, prea cutezătoare, a tineretului de obîrşie nobilă.

Toate aceste practici sînt respinse întrucît ele scot în relief inegalităţile sociale şi accentuează perceperea diferenţelor dintre indivizi, suscită invidia, creează discordanţe în cadrul grupului, periclitîndu-i echilibrul şi unitatea, provoacă vrajbă în cetate. Idealul preamărit acum este un ideal auster, caracterizat prin discreţie şi reţinere, printr-un stil de viaţă sobru, aproape ascetic, care înlătură deosebirile de moravuri şi de condiţie socială dintre cetăţeni pentru a micşora distanţa dintre aceştia, pentru a-i face să fie legaţi unii de alţii asemeni membrilor unei singure familii.

În Sparta, factorul militar pare să fi jucat rolul decisiv în instaurarea noii mentalităţi. Sparta veacului al VII-lea nu este deocamdată acel stat a cărui originalitate va stîrni uimirea şi admiraţia celorlalţi greci. Pe atunci ea se înscria într-o mişcare generală a civilizaţiei care purta aristocraţiile diverselor cetăţi către un trai de lux, făcîndu-le să-şi dorească o existenţă mai rafinată şi să caute a intra în afaceri profitabile. Ruptura se produce între secolul al VII-lea şi al VI-lea. Sparta se închide în sine şi este marcată de imobilism, consecinţă a

faptului că instituţiile sale erau menite atingerii unor ţeluri războinice. Ea nu se mărgineşte să repudieze etalarea bogăţei, ci respinge tot ceea ce înseamnă schimb cu străinii, comerţ, activitate meşteşugărească; interzice folosirea metalelor preţioase, iar mai apoi moneda de aur şi de argint; rămîne în afara marilor curente intelectuale, nesocotind literatura şi artele, domenii în care anterior se remarcase. Ca atare, s-ar părea că filosofia şi gîndirea greacă nu-i datorează nimic.

Am spus «s-ar părea» pentru că transformările sociale şi politice produse în Sparta de noile tehnici de război – şi care o fac să devină o cetate de hopliţi – sînt expresia, la nivelul instituţiilor, a aceleiaşi necesităţi de instaurare a echilibrului într-un univers uman care să fie ordonat de lege, necesitate ce va fi formulată de Înţelepţi în plan strict conceptual cam în aceeaşi perioadă, acolo unde cetăţile, în lipsa unei soluţii de tip spartan, vor cunoaşte răzvrătiri şi conflicte interne. S-a insistat pe bună dreptate asupra caracterului arhaic al unor instituţii la care Sparta nu va voi să renunţe cu nici un chip: clase de vîrstă, iniţieri războinice, *crypteia*. Dar trebuie subliniate şi alte trăsături, prin care ea şi-a devansat epoca: mai întîi, spiritul egalitar al unei reforme ce a desfiinţat vechea opoziţie dintre *laos* şi *demos*, ducînd la constituirea unui corp militar de soldaţi-cetăţeni, definiţi ca *homoioi* şi dispunînd fiecare, în principiu, de un lot de pămînt, de un *kleros*, egal ca mărime cu al ce-

lorlalţi. Acestei prime forme de *isomoiria* (s-ar putea ca în Sparta să fi avut loc atunci o nouă împărţire a pămîntului) i se cuvine adăugat aspectul comunitar al unei vieţi sociale care impune tuturor acelaşi regim de austeritate; din aversiune faţă de lux, este reglementat pînă şi felul cum trebuie construite casele particulare şi se instituie practica *syssitiilor*, a unor mese în comun la care contribuie fiecare, lunar, cu o cotă-parte obligatorie de orz, vin, brînză şi smochine. În sfîrşit, mai trebuie amintit faptul că regimul din Sparta, cu dubla sa regalitate, cu ale sale *apella*, *ephoroi* şi *gerusia*, realizează un «echilibru» între componente sociale reprezentînd funcţii, virtuţi şi valori opuse. Pe acest echilibru reciproc se întemeiază unitatea statului, fiecare dintre elementele lui componente fiind constrîns de către celelalte să se menţină în cadrul unor limite pe care nu-i este îngăduit să le încalce. Plutarh atribuie astfel *gerusiei* un rol de contrapondere, ea păstrînd un echilibru constant între *apella* populară şi autoritatea regală şi trecînd fie de partea regilor pentru a pune stavilă democraţiei, fie de partea poporului pentru a împiedica instaurarea puterii unei singure persoane[8]. La fel, instituţia *ephoroi*-lor reprezintă în configuraţia corpului social elementul războinic, «junior» şi popular, în opoziţie cu aristocratica *gerusia*, caracterizată – cum le stă bine unor «seniores» – prin cumpătare şi înţelepciune, ce

---

8. PLUTARH, *Viaţa lui Lycurg*, V, 11, şi ARISTOTEL, *Politica*, 1265 *b* 35.

au menirea de a contrabalansa îndrăzneala şi vigoarea războinică a *kuroi*-lor.

Spre deosebire de regatele miceniene, în statul spartan societatea nu mai este concepută ca o piramidă în vîrful căreia se află regele. Toţi aceia care, la terminarea instrucţiei militare şi după ce au trecut prin întregul ei şir de probe şi iniţieri, posedă un *kleros* şi participă la *syssitii* ajung să ocupe o poziţie socială identică. Iar această poziţie este definitorie pentru cetate[9]. Ordinea socială nu mai apare deci ca fiind dependentă de suveran şi nu mai e corelată cu forţa creatoare a unui personaj ieşit din comun, cu acţiunea sa ordonatoare. Dimpotrivă, ordinea este cea care reglementează puterea tuturor indivizilor, impunînd o limită voinţei lor de expansiune. În faţa puterii, ea are întîietate. *Arche* aparţine, de fapt, în exclusivitate legii, iar orice persoană sau grup de persoane care încearcă să monopolizeze *arche* aduce atingere echilibrului celorlalte puteri, ameninţînd *homonoia* corpului social şi punînd astfel în primejdie însăşi existenţa cetăţii.

Dar recunoaşterea de către noua Sparta a supremaţiei legii şi ordinii se datorează în primul rînd orientării sale spre război, aici prefacerea totală a statului fiind urmarea unor preocupări

---

9. Desigur, alături de cetăţeni şi în contrast cu aceştia, din cetate fac parte şi cei privaţi în grade diferite de valorile legate de deţinerea unor drepturi cetăţeneşti depline: în Sparta, ei sînt hypomeionii, periecii, hiloţii şi sclavii. Egalitatea începe să se contureze aşadar pe un fond de inegalitate.

militare. *Homoioi*-i sînt deprinşi mai degrabă cu practicarea luptelor decît cu disputele din *agora* şi ca atare cuvîntul nu va putea deveni în Sparta o unealtă politică, întrebuinţată pentru a dezbate cu argumente şi contraargumente problemele cetăţii, aşa cum se va întîmpla în alte părţi. În locul lui *Peitho*, forţa de convingere, lacedemonienii vor celebra ca instrument al legii puterea lui *Phobos*, teama care îi face pe toţi cetăţenii să se plece supuşi. Ei vor fi mîndri de discursurile lor concise şi vor prefera controverselor subtile formulele sentenţioase şi definitive. Pentru ei, cuvîntul rămîne legat de acele *rhetrai*, legile cvasi-oraculare de care ascultă fără crîcnire şi cărora refuză să le confere un caracter public aşternîndu-le în scris. Oricît de avansată a putut fi Sparta pentru vremea sa, ea va lăsa altora onoarea de a exprima în chip desăvîrşit noua concepţie despre ordine atunci cînd, sub domnia legii, Cetatea devine un cosmos echilibrat şi armonios. Iar cei care vor şti să atragă atenţia asupra noilor idei morale şi politice, explicînd toate consecinţele ce decurg din ele, nu vor fi lacedemonienii, deşi aceştia – printre primii – le-au dat o formă concretă, în instituţiile lor.

Capitolul V

CRIZA CETĂŢII. CEI DINTÎI ÎNŢELEPŢI

Într-un dialog astăzi pierdut, *Despre filosofie*, Aristotel evoca marile cataclisme ce distrug periodic omenirea, reamintind etapele pe care trebuie să le parcurgă, de fiecare dată, puţinii supravieţuitori şi urmaşii lor pentru refacerea civilizaţiei: astfel, cei scăpaţi cu viaţă din potopul lui Deucalion au fost nevoiţi, mai întîi, să redescopere mijloacele elementare de subzistenţă, iar apoi să reînvie artele ce înfrumuseţează existenţa omului; într-o a treia fază, spunea în continuare Aristotel, «ei şi-au îndreptat privirile asupra organizării *Polis*-ului şi au născocit legile, precum şi toate acele legături care ţin laolaltă părţile unei cetăţi; acestei născociri i-au pus numele de Înţelepciune; iar înţelepciunea (anterioară ştiinţei fizicii – *physike theoria* – şi Înţelepciunii supreme ce are drept obiect realităţile divine) a revenit Celor Şapte Înţelepţi, ei fiind cei care au născocit virtuţile proprii cetăţeanului»[1].

---

1. Despre *Peri philosophias* al lui Aristotel, cf. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le Dieu cosmique*, Paris, 1949, p. 219 sq. şi App. 1.

Ar fi inutil să încercăm a formula o concluzie istorică pe baza acestei mărturii legendare despre Cei Şapte Înţelepţi: lista lor este incertă şi nu cuprinde întotdeauna aceleaşi nume, nesocotind deopotrivă cronologia şi criteriul verosimilităţii. Totuşi rolul politic şi social atribuit Înţelepţilor, ca şi maximele puse pe seama lor, îngăduie alăturarea unor personaje altminteri diametral opuse: un Thales, avînd – printre atîtea alte competenţe – şi pe aceea de om de stat; un Solon, poet elegiac, arbitru al luptelor politice ateniene şi adversar al tiraniei; un Periandros, tiran al Corintului; un Epimenides, însăşi întruchiparea magului inspirat, a lui *theios aner*, hrănindu-se cu nalbă şi crini de pădure şi al cărui suflet se poate desprinde de trup după voie. Acest amestec de date pe de-a-ntregul legendare, de aluzii istorice, de precepte politice şi de clişee morale incluse în tradiţia mai mult sau mai puţin mitică a Celor Şapte Înţelepţi ne permite cunoaşterea şi înţelegerea unui moment de istorie socială. Un moment de criză, declanşată la sfîrşitul secolului al VII-lea şi amplificîndu-se pe parcursul celui de-al VI-lea, o perioadă de tulburări şi de conflicte interne ale căror motivaţii economice le putem sesiza în parte şi pe care grecii au trăit-o, pe plan religios şi moral, ca pe o contestare a întregului lor sistem de valori şi un atentat explicit la ordinea lumii, ca pe o stare de culpă şi de întinare.

Consecinţele acestei crize, în domeniul Dreptului şi al vieţii sociale, vor fi o serie de reforme legate

îndeaproape atît de numele unui profet purificator precum Epimenides, cît şi de cel al unui nomothet precum Solon, al unui aisymnet precum Pittacos sau al unui tiran precum Periandros. De asemenea, în domeniul intelectual, se va manifesta un efort vizînd trasarea cadrului şi elaborarea noţiunilor fundamentale ale noii etici greceşti. Am putea spune, simplificînd mult, că punctul de pornire al crizei este unul de ordin economic, că aceasta îmbracă iniţial forma unei efervescenţe în aceeaşi măsură religioasă şi socială, dar că ea va conduce în cele din urmă, în condiţiile specifice ale cetăţii, la naşterea unei gîndiri morale şi politice cu caracter laic, ce tratează într-o manieră absolut realistă problemele ordinii şi dezordinii în universul uman.

Transformările economice — pe care ne vedem obligaţi a le menţiona doar în treacăt — sînt legate de un fenomen a cărui însemnătate se vădeşte la fel de hotărîtoare şi pe plan spiritual: reluarea şi amplificarea contactelor cu Orientul, întrerupte la căderea imperiului micenian. În Grecia continentală, relaţiile se restabilesc în secolul al VIII-lea, prin intermediul navigatorilor fenicieni. Pe coastele Ioniei, grecii intră în legătură cu ţinuturile din interiorul Anatoliei, îndeosebi cu Lydia. Dar economia cetăţilor din Europa şi din Asia se orientează ferm către exterior în ultimul pătrar al veacului al VII-lea, cînd traficul pe mare va depăşi cu mult bazinul răsăritean al Mediteranei, redevenit cale de comunicaţie. Zona schimburilor se extinde la vest pînă în Africa şi

Spania, iar la est pînă la Marea Neagră[2]. De altfel, această lărgire a orizontului maritim corespunde unei cerinţe foarte imperioase: datorită creşterii demografice, se pune în mod acut problema procurării cerealelor, mai ales că agricultura elenă are acum tendinţa de a favoriza unele culturi mai profitabile, cum ar fi cea a viţei-de-vie şi cea a măslinului, ale căror produse pot fi exportate sau schimbate cu alte produse. Expansiunea grecească peste Mediterana a urmărit aşadar un triplu obiectiv: extinderea teritorială, găsirea unor resurse suplimentare de hrană şi a unora de metal. În decursul epocii întunecate, într-o Grecie izolată şi lipsită de bogăţii minerale, aurul şi argintul se împuţinaseră, uneori dispărînd cu totul. Însă cu începere din secolul al VIII-lea, apar noi surse de aprovizionare cu metale preţioase; de-a lungul secolului al VII-lea, cantitatea de aur, de argint şi de electrum pusă în circulaţie în lumea greacă sporeşte, iar utilizarea lor se diversifică: bijuterii, lucrări de orfevrerie, obiecte de uz personal, daruri votive, averi acumulate cu titlu privat sau tezau-

2. Despre expansiunea grecilor în Mediterana şi reluarea contactelor cu Orientul, cf. Jean BÉRARD, *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'Antiquité*, Paris, 1957; *La migration éolienne* (*Revue archéologique*, 1959, p. 1-28); Thomas J. DUNBABIN, *The Greeks and their neighbours. Studies in the relation between Greece and the countries of the Near East in the eight and seventh centuries*, Londra, 1957; Carl ROEBUCK, *Ionan trade and colonization*, New York, 1959; Michel B. SAKELLARIOU, *La migration grecque en Ionie*, Atena, 1958.

rizate în temple şi, în sfîrşit – după inventarea ei în ultima parte a secolului al VII-lea de către regii din Lydia – baterea monedei.

Sînt greu de evaluat cu exactitate schimbările de structură socială provocate de această orientare a unui întreg sector al economiei greceşti spre comerţul maritim. În lipsa unor informaţii directe, nu ne putem face o idee despre natura şi amploarea lor decît pe baza mărturiilor literare ce reflectă noile forme de sensibilitate şi de gîndire. În privinţa aceasta, poezia lirică se dovedeşte a fi un izvor preţios. Ea ne arată că influenţa Orientului nu transpare numai în ceramică, în motivele figurate plastic, în decorul vieţii cotidiene. Gusturile şi obiceiurile aristocraţiei greceşti, atrasă de lux, rafinament şi opulenţă, poartă amprenta acelui fastuos şi delicat ideal reprezentat de ἁβροσύνη, ce caracterizează lumea orientală[3]. Etalarea bogăţiei devine acum unul din elementele prin care se exprimă prestigiul *gene*-lor, un mijloc de scoatere în evidenţă a supremaţiei şi de afirmare a dominaţiei asupra rivalilor, ce se adaugă calităţilor războinice şi rangului religios. S-ar părea că aristocratica *Eris*, manifestîndu-se pe terenul bogăţiei – dar şi în alte domenii – a acţionat ca un ferment al disoluţiei şi divizării în societatea greacă. Se ivesc personaje noi, chiar în sînul nobilimii, cum ar fi acel *kalos kagathos*, omul de neam, care – din dorinţa de cîştig sau

---

3. Cf. SANTO MAZZARINO, *Fra oriente e occidente. Ricerche di storia greca arcaica*, Florenţa, 1947.

împins de nevoie – intră în comerţul maritim; o parte a aristocraţiei se transformă: aşa cum scrie Louis Gernet, ea trece de la stadiul «feudalului» la cel al unui «gentleman farmer»[4]. Vedem apărînd un tip de proprietar funciar preocupat de randamentul pămînturilor sale, pe care le destinează unor anume culturi şi care caută să le mărească suprafeţele arătîndu-se interesat de «rezerva» de teren, limitrofă «pămînturilor şerbilor» şi acelor *kleroi* ale micilor cultivatori liberi, ce ar mai putea fi defrişată; nobilul — care este acum şi un om bogat — îşi întinde stăpînirea asupra *eschatiei* în dauna colectivităţilor săteşti, putînd chiar să-şi însuşească bunurile celor ce-i sînt îndatoraţi: clienţi sau eventuali debitori. Concentrarea proprietăţii funciare în mîinile unui număr foarte restrîns de persoane şi aservirea majorităţii membrilor *demos*-ului, reduşi la statutul de «hectemori», fac din problema agrară problema-cheie a acestei perioade arhaice. Desigur, s-a dezvoltat o pătură de meşteşugari care probabil era relativ numeroasă în anumite sectoare, precum ceramica şi metalurgia (aici trebuind semnalat un fapt deosebit de important în ceea ce priveşte tehnica: la sfîrşitul secolului al VIII-lea, metalurgia bronzului este înlocuită de cea a fierului pentru obiectele de producţie curentă); împreună cu prăvăliaşii şi cu toată acea populaţie de condiţie modestă de pe coastă şi din porturi căreia marea îi oferă mijloacele de trai, meşteşugarii formează –

4. L. GERNET, «*Horoi*» (*Studi in onore de U. E. Paoli*, p. 348).

pînă şi într-un loc de reşedinţă aristocratic cum este oraşul – o categorie socială nouă, a cărei importanţă nu va înceta să crească. Dar în secolul al VII-lea conflictul ce se reaprinde între «orăşeni» şi «oamenii de la ţară» va ridica din nou împotriva nobililor – care trăiesc *en asty*, la oraş, acolo unde sînt grupate edificiile publice legate de *arche* – o clasă de ţărani obligată să-i întreţină şi care populează satele *(demoi)* din jurul cetăţii.

Schimbările de ordin economic şi din domeniul tehnicii, menţionate mai sus, nu s-au limitat la lumea greacă; cetăţile feniciene, aflate în plin avînt comercial începînd cu secolul al IX-lea, au cunoscut unele asemănătoare[5]. Însă Greciei îi este specifică reacţia pe care ele o stîrnesc în cadrul colectivităţii, respectiv refuzul acesteia de a accepta o situaţie resimţită în mod vădit ca o stare de *anomia* şi transformarea din temelii a vieţii sociale în vederea organizării ei conform unor aspiraţii comunitare şi egalitare, ce se manifestă cu atît mai intens cu cît raporturile sociale stau sub semnul violenţei, şireteniei, arbitrarului şi injustiţiei, într-o Vîrstă de Fier în care cei puternici şi-au pierdut orice dram de ruşine, în care *Aidos*-ul a fost nevoit să părăsească pămîntul spre a se refugia în cer, lăsînd pasiunile individuale şi *Hybris*-ul să se dezlănţuie în voie. Efortul de înnoire e sesizabil pe mai multe planuri

---

5. Despre analogiile şi diferenţele, pe plan socio-economic, dintre lumea feniciană şi lumea greacă, cf. observaţiile lui G. THOMPSON, *Studies in ancient greek society*, II, *The first philosophers*, Londra, 1955.

concomitent: religios, juridic, politic, economic; el vizează, în toate cazurile, restrîngerea acelei *dynamis* a *gene*-lor, limitarea ambiţiilor, iniţiativei şi voinţei lor de putere, cerîndu-li-se să se supună unei reguli valabile pentru toţi şi ale cărei constrîngeri sînt unanim aplicabile. Această normă superioară este *Dike*, invocată de Mag ca o forţă divină, promulgată de nomothet în legile sale şi din care uneori se poate inspira şi tiranul, chiar dacă o denaturează impunînd-o prin violenţă; ea trebuie să fixeze pentru cetăţeni dreapta cumpănă ce garantează *eunomia*, adică împărţirea echitabilă a funcţiilor, onorurilor şi puterii între indivizii şi grupurile care alcătuiesc corpul social. Astfel, *Dike* împacă şi armonizează părţile componente ale societăţii într-o singură şi aceeaşi comunitate, cetatea unită.

Primele dovezi ale noului mod de gîndire sînt legate de anumite probleme de Drept. Legislaţia cu privire la omucidere marchează momentul în care omorul încetează a mai fi socotit o chestiune privată, o răfuială între *gene*; răzbunării sîngelui – limitată la un cerc restrîns, dar obligatorie pentru rudele celui mort şi care poate da naştere unui ciclu nefast de omoruri urmate, în replică, de alte omoruri – i se substituie actul punitiv organizat în cadrul cetăţii, sub controlul grupului şi în care colectivitatea este implicată ca atare. Prin fapta sa, ucigaşul nu pîngăreşte doar familia victimei, ci dezonorează întreaga comunitate. Această gene-

ralizare a condamnării crimei, dezgustul pe care-l trezeşte acum orice fel de omor, teama de *miasma* pe care sîngele vărsat o poate reprezenta pentru o cetate sau un ţinut, ca şi necesitatea unei ispăşiri ce constituie totodată o purificare de rău, sînt atitudini inspirate de redeşteptarea religioasă care se manifestă în lumea rurală prin înflorirea cultului lui Dionysos şi care îmbracă pe alocuri, în medii mai aparte, forma unor mişcări sectare cum a fost cea a «Orficilor». Pe lîngă o «învăţătură» cu privire la soarta sufletelor, pedepsirea lor în Hades, transmiterea ereditară a vinei, ciclul reîncarnărilor şi unitatea tuturor făpturilor însufleţite, această redeşteptare religioasă se caracterizează prin instituirea unor proceduri de purificare adaptate noilor credinţe. În cartea a noua a *Legilor*, Platon, vorbind despre omucidere, va mai simţi nevoia să se refere în mod explicit la doctrina (*logos*-ul) «preoţilor ce se ocupă de *teletai*». Iar din rîndul acestor magi purificatori se detaşează pregnant figura lui Epimenides. Plutarh îl descrie ca pe un Înţelept cunoscător al lucrurilor divine, înzestrat cu *sophia* unui «iniţiat entuziast»[6]; el va fi chemat la Atena pentru a alunga de acolo *miasma* care apăsa asupra oraşului după uciderea Kylonizilor. Promotor al unor rituri cathartice, Epimenides este şi un profet inspirat a cărui cunoaştere, spune Aristotel, dă la iveală trecutul, nu viitorul; avînd darul clarviziunii, el scoate la lumină greşeli făptuite demult şi dezvăluie

---

6. PLUTARH, *Viaţa lui Solon*, XII, 7-12.

nelegiuiri de nimeni ştiute ce se răsfrîng deopotrivă asupra persoanelor particulare şi asupra cetăţilor, aducîndu-le nebunia şi boala şi lăsîndu-le pradă delirului turbat produs de *mania*, cu întregul lui cortegiu de tulburări, violenţe şi omoruri. Însă acest reformator religios, întemeietor de sanctuare şi iniţiator al unor rituri, ne apare în egală măsură ca un sfetnic politic, pe care Solon îl asociază demersului său legislativ. De fapt, ambele ipostaze ilustrează o activitate îndreptată în aceeaşi direcţie, ale cărei scopuri – atît pe un plan cît şi pe celălalt – sînt ordonarea vieţii sociale, reconcilierea şi unificarea cetăţii. În *Viaţa lui Solon*, Plutarh, subliniind rolul lui Epimenides în impunerea unor reguli pentru desfăşurarea slujbelor de doliu (acestea trebuind să fie mai ponderate şi mai puţin zgomotoase), precum şi a unor măsuri privitoare la felul cum se cuvine să se comporte femeile, încheie cu următoarele cuvinte: «După ce a sanctificat şi a consacrat cetatea prin rituri expiatorii, ca la capătul unei iniţieri, purificînd-o şi întemeind temple, el a făcut-o să se supună Dreptului şi să fie mai ascultătoare (lăsîndu-se mai uşor convinsă: εὐπειθῆ) întru *homonoia*.»

O remarcă a lui Aristotel, concisă dar elocventă, ne îngăduie să înţelegem mai bine modul cum domeniul religios, cel juridic şi cel social participă la un efort comun de înnoire în această etapă crucială din istoria cetăţii[7]. Aristotel caută să demon-

7. ARISTOTEL, *Politica*, 1252 *b* 15.

streze caracterul natural al *Polis*-ului: acesta se aseamănă cu o familie mai mare, deoarece s-a format prin reunirea unor sate care erau alcătuite la rîndul lor din vetre familiale. El arată că *oikos*-ul, familia ai cărei membri locuiesc în aceeaşi casă, reprezintă o comunitate naturală (o *koinonia*) şi aminteşte cu acest prilej numele prin care erau desemnaţi cei ce făceau parte dintr-un *oikos* de către Charondas şi Epimenides. Alăturarea este prin sine interesantă. Charondas era legiuitorul Cataniei; ca şi Zaleucos din Locrida, despre care se spunea că îi fusese magistru şi cu care numele lui este îndeobşte asociat, se pare că el a dispus ca textul *Legilor* sale să fie precedat de un preambul, similar introducerii lui Platon la capitolul IX ce are ca subiect dreptul penal: e vorba de o adevărată incantaţie, de o ἐπῳδή, care trebuia cîntată şi care se adresa celor cu mintea bîntuită de gîndul unor fapte nelegiuite şi criminale. Înainte de a decreta pedepsele represive, legiuitorii încearcă să acţioneze preventiv asupra indivizilor puşi pe rele prin intermediul unei magii purificatoare, un soi de γοητεία, ce utilizează virtuţile liniştitoare ale muzicii şi ale rostirii cîntate; criminalul e înfăţişat ca un «posedat», ca un om care nu se mai poate stăpîni şi pe care l-a smintit un *daimon* rău, întrupare a vreunui păcat ancestral. În sufletul acesta bolnav şi tulburat, *catharsis*-ul incantatoriu al legiuitorului readuce sănătatea şi pacea, la fel cum riturile purificatoare ale lui Epimenides reinstaurează calmul, cumpă-

tarea şi *homonoia* în cetatea răvăşită de vrajbele şi violenţele iscate de străvechi fărădelegi.

Însă Aristotel nu se opreşte aici şi observă în continuare că Charondas şi Epimenides îi desemnează pe membrii *oikos*-ului prin termenii ὁμοσιπύοι, ὁμοκάποι, ce evidenţiază «asemănarea» dintre ei, ilustrată de faptul că îşi împart aceeaşi pîine, mănîncă la aceeaşi masă. E tocmai starea de spirit sub semnul căreia fiinţează, după cum am văzut, instituţia spartană a *syssitiilor* la care iau parte *homoioi*, scopul urmărit fiind acela de a li se da cetăţenilor sentimentul că într-un anume fel sînt fraţi. Şi nimic nu poate întări mai mult o atare convingere decît consumarea hranei gătite pe aceeaşi vatră şi împărţită celor aflaţi la aceeaşi masă, comuniunea dintre comeseni generînd o identitate de trăire, pe undeva chiar o înrudire. Astfel încît devine lesne de înţeles că uciderea unui concetăţean poate stîrni în corpul social o repulsie religioasă şi un simţămînt al profanării asemănătoare acelora provocate de omorîrea unei rude de sînge. Că într-adevăr conştiinţa socială a acţionat pe această linie o dovedeşte evoluţia semantică a termenului care îl desemnează pe ucigaş: αὐθέντης era iniţial ucigaşul unei rude; apoi, ucigaşul străin de familia victimei dar privit prin prisma raportului său cu acea familie, raport care – pentru rudele victimei ce resimt faţă de el ură şi repulsie religioasă – este evidenţiat de întrebuinţarea aceluiaşi cuvînt de ocară prin care era desemnat ucigaşul unei rude de sînge; şi în sfîrşit, ucigaşul unui indi-

vid oarecare, dispărînd ideea vreunei legături anume cu familia victimei. Iar atunci cînd s-a trecut de la răzbunarea privată la pedepsirea pe cale judiciară a crimei, termenul ce-l desemna pe ucigaşul unei rude şi, ulterior, pe ucigaş în relaţie cu rudele victimei a fost păstrat pentru a-l desemna pe criminal în raport cu toţi concetăţenii săi[8]. De altfel, ceea ce este valabil pentru crimele făptuite cu vărsare de sînge este valabil şi pentru celelalte delicte. Aristotel şi Plutarh sînt de părere că unul din elementele de noutate cele mai oportune ale constituţiei lui Solon îl constituie principiul conform căruia neajunsul pricinuit unei persoane particulare înseamnă, de fapt, un prejudiciu adus tuturor; în consecinţă, Solon acordă fiecărui cetăţean dreptul de a interveni în justiţie în favoarea oricărei persoane ce a fost lezată şi de a urmări pe cale juridică *adikia*, chiar dacă personal nu i-a fost victimă.

Feluritele trăsături îngemănate de greci pentru a contura figura lui Epimenides nu reprezintă o mărturie izolată. Un personaj ca Abaris — înscriindu-se, alături de alţi magi precum Aristeas şi Hermotimos, în tradiţia legendară a Pythagorismului — nu este doar un şaman ce zboară prin văzduh cu săgeata sa de aur, care trăieşte fără a se hrăni şi care-şi trimite sufletul să rătăcească departe de

8. Cf. L. GERNET, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris, 1955, p. 29-50. A se vedea totuşi, *contra*, P. CHANTRAINE, *Encore «Αὐθέντης»* (*Hommage à* Μανόλη Τριανταφυλλίδη, Atena, 1960, p. 89-93).

trup, ci este în acelaşi timp un chresmolog, un reformator religios şi un purificator; el iniţiază noi rituri în cadrul religiei publice, acele Προηρόσια de la Atena; deschide sanctuare menite să asigure protecţia comunităţii, cum ar fi cel al *Korei* salvatoarea, din Sparta; instituie proceduri cathartice, care îngăduie cetăţilor să preîntîmpine izbucnirea unui *loimos*. Un personaj istoric precum Onomacritos, legat îndeaproape de numele lui Musaios – ale cărui oracole le compilează şi, la nevoie, le falsifică – a jucat în preajma Peisistratizilor rolul unui prezicător, adunînd pentru uzul stăpînilor săi culegeri de oracole secrete, adaptate la diverse împrejurări; dar el este totodată un sfetnic politic, ba chiar un ambasador; Aristotel ne arată că unii îl asociau lui Lycurg, Charondas şi Zaleucos, socotindu-l printre cei dintîi experţi în materie de legislaţie.

Apariţia Dreptului nu poate fi înţeleasă, aşadar, fără a se ţine seama de climatul religios al acelei perioade: unei conştiinţe comunitare care a devenit mai exigentă îi corespunde o mişcare mistică ce este expresia noii atitudini a grupului faţă de crimă, a neliniştii pe care i-o provoacă violenţele şi duşmăniile generate de răzbunarea personală, a sentimentului unei implicări colective şi al unei ameninţări colective de fiecare dată cînd sîngele este vărsat, a voinţei de a se ajunge la o reglementare a raporturilor dintre *gene* şi de a se impune acestora să renunţe la a da întîietate intereselor proprii în dauna interesului general. Totuşi, efervescenţa

aceasta mistică nu va continua să se manifeste decît în mediile foarte strict delimitate ale unor secte. Ea nu va da naştere unei ample mişcări de înnoire religioasă care să cuprindă în cele din urmă şi zona politicului. Dimpotrivă, aspiraţiile comunitare şi de înfăptuire a unităţii se vor integra mai direct în realitatea socială, călăuzind eforturile îndreptate spre reformă şi spre adoptarea unei legislaţii; însă remodelînd astfel viaţa publică, aceste aspiraţii vor trece la rîndul lor prin anumite transformări, se vor laiciza; găsindu-şi concretizarea în instituţia judiciară şi în organizarea politică, ele se vor preta la un travaliu de elaborare conceptuală, putînd fi transpuse în planul unei gîndiri pozitive.

Louis Gernet a pus în evidenţă cu claritate îndeosebi mutaţia intelectuală produsă de instituirea Dreptului propriu-zis[9]. În procesul arhaic, *gene*-le se înfruntau folosind ca arme formulele rituale şi probele prevăzute de tradiţie: jurămîntul, confirmarea, mărturia. Se considera că depunerea lor era făcută de bunăvoie şi în lipsa oricărei constrîngeri, ele avînd o putere religioasă şi asigurînd în mod automat reuşita în cursul disputei, dacă erau utilizate corect, fără ca judecătorul – ce avea doar rolul unui arbitru, limitîndu-se să constate şi să declare victoria la încheierea înfruntării – să fie adus în situaţia de a cerceta fondul cauzei şi de a reconstitui obiectul litigiului, ori să cunoască faptele în sine. Dar atunci cînd, odată cu apariţia cetăţii,

9. *Ib.*, p. 61-81.

judecătorul devine reprezentantul corpului civic, al comunităţii în ansamblu – iar în calitate de exponent al unei entităţi impersonale, superioară părţilor aflate în conflict, el poate lua o decizie de unul singur, după cum îi dictează propria conştiinţă şi potrivit legii – noţiunile de probă, mărturie şi jurămînt se modifică radical. Acum judecătorul este dator să scoată la lumină un adevăr pe temeiul căruia va trebui să se pronunţe. El nu mai pretinde martorilor să se arate solidari cu una din părţi, confirmîndu-i spusele, ci le cere să înfăţişeze faptele. Pornind de la această concepţie cu totul nouă despre probă şi mărturie, procesul va recurge la o întreagă tehnică a demonstraţiei, a reconstituirii plauzibilului şi probabilului, a deducţiei bazate pe indicii sau semne — iar activitatea judiciară va contribui la elaborarea noţiunii de adevăr obiectiv pe care vechiul tip de proces, în cadrul «pre-dreptului», nu o cunoştea.

CAPITOLUL VI

ORGANIZAREA COSMOSULUI UMAN[1]

Efervescenţa religioasă nu a contribuit numai la naşterea Dreptului. Ea a stimulat totodată eforturile de elaborare a unei gîndiri morale şi a dat o direcţie speculaţiilor politice. Teama de pîngărire, al cărei rol în apariţia legislaţiei referitoare la omucidere l-am amintit anterior, îşi găsea cea mai pregnantă exprimare în aspiraţia mistică spre o viaţă neîntinată de atingerea sîngelui. În acelaşi chip, idealului de austeritate ce se afirmă în cadrul grupului ca o reacţie împotriva dezvoltării comerţului, etalării luxului şi insolenţei brutale a celor bogaţi îi corespunde, într-o formă extremă, ascetismul propovăduit de unele grupări religioase. Mediile sectelor au putut contribui astfel la crearea unei noi imagini despre *arete*. Virtutea aristocratică era o calitate naturală ţinînd de o obîrşie strălucită, ea manifestîndu-se prin vitejie în luptă şi printr-un trai

1. În acest capitol, ne-am folosit pe larg de lămuririle aduse de L. Gernet – într-un curs (nepublicat) ţinut la École Pratique des Hautes Études, în 1951 – cu privire la originile gîndirii politice la greci.

îmbelşugat. În cadrul grupărilor religioase, *arete* nu numai că şi-a pierdut aspectul războinic tradiţional, dar se defineşte prin opoziţie cu tot ceea ce reprezintă, ca mod de comportament şi formă de sensibilitate, idealul de *habrosyne*: virtutea e rodul unei îndelungate şi anevoioase *askesis*, al unei aspre şi severe discipline, *melete*; ea presupune o *epimeleia*, un autocontrol permanent şi o atenţie mereu trează pentru a se evita ispitele desfătării *(hedone)*, atracţia unei vieţi uşuratice şi a plăcerilor trupeşti *(malachia* şi *tryphe)*, în locul acestora cuvenindu-se a fi aleasă o existenţă consacrată în întregime *ponos*-ului, truda necontenită.

Aceleaşi tendinţe de austeritate care se pot sesiza, oarecum amplificate, în mediile sectelor – unde ele definesc o disciplină ascetică ce îngăduie iniţiaţilor să se sustragă nedreptăţilor din lumea pămînteană, să iasă din ciclul reîncarnărilor şi să se reîntoarcă la divinitate – le regăsim implicate concret în viaţa socială, modificînd atitudinile, valorile şi instituţiile, dar de astă dată în afara oricăror preocupări de ordin eschatologic. Fastul, traiul uşuratic şi desfătarea sînt respinse, este interzis luxul vestimentar, cel al locuinţelor şi al hranei, bogăţia este vehement incriminată. Însă condamnarea acesteia vizează consecinţele ei sociale, relele pe care ea le generează în sînul grupului, vrajba şi duşmăniile pe care le stîrneşte în cetate, starea de *stasis* căreia îi dă naştere printr-un soi de lege naturală. Bogăţia a înlocuit toate valorile aristocratice, ea putînd oferi orice: căsătorie, onoruri, privilegii, faimă, pu-

tere. Acum banul contează, banul îl face pe om. Dar spre deosebire de celelalte «puteri», bogăţia nu cunoaşte nici o limită: în ea nu există nimic care să-i arate capătul, s-o îngrădească, s-o împlinească. Esenţa bogăţiei este lipsa de măsură şi ea reprezintă însăşi întruchiparea *hybris*-ului în lume. Tema aceasta revine obsedant în gîndirea morală a veacului al VI-lea. Formulelor lui Solon, devenite proverbiale: «Bogăţia e fără de capăt. *Koros* (îndestularea) zămisleşte *hybris*», le răspund ca un ecou cuvintele lui Theognis: «Cei care astăzi au cel mai mult rîvnesc să aibă de două ori pe-atît. Bogăţia *(ta chremata)* se preschimbă la om în sminteală *(aphrosyne).*» Acela care are îşi doreşte să aibă şi mai mult. Bogăţia sfîrşeşte prin a ajunge un scop în sine; menită a satisface nevoile vieţii şi fiind doar un mijloc de subzistenţă, ea devine propriul său ţel, afirmîndu-se ca o necesitate universală, cu neputinţă de împlinit şi fără de margini, pentru care nimic nu va putea fi vreodată îndestulător. La originea bogăţiei descoperim aşadar o natură viciată, o voinţă deviată şi stînd sub semnul răului, o *pleonexia*: dorinţa de a avea mai mult decît alţii, mai mult decît partea cuvenită fiecăruia, de a avea totul. În ochii grecilor, *plutos* comportă într-adevăr o anume fatalitate, însă ea nu e una de ordin economic, ci este necesitatea imanentă unui caracter, unui *ethos*, logica unui tip de comportament. *Koros*, *hybris*, *pleonexia* sînt formele de rătăcire pe care le îmbracă de-a lungul Vîrstei de Fier aroganţa aristocratică, acel spirit de *Eris* incapabil să mai

provoace o nobilă emulaţie şi care generează doar nedreptate, oprimare, *dysnomia*.

În contrast cu *hybris*-ul celui bogat se conturează idealul reprezentat de *sophrosyne*. El include cumpătarea, echilibrul, dreapta măsură, calea de mijloc. «Nimic prea mult» este formula noii înţelepciuni. Această valorizare a ceea ce înseamnă ponderaţie şi situare pe o poziţie medie conferă acelei *arete* greceşti un aspect întrucîtva «burghez», clasei mijlocii revenindu-i menirea de a juca în cetate un rol de moderator între cele două extreme – minoritatea celor bogaţi care vor să păstreze pentru ei totul şi mulţimea oamenilor fără vreo avere care vor să obţină totul. Cei numiţi οἱ μέσοι nu sînt doar membrii unei categorii sociale aparte, aflată la egală distanţă de sărăcia lucie şi de opulenţă: ei reprezintă un tip uman, întruchipînd noile valori civice, la fel cum cei bogaţi întruchipează nebunia *hybris*-ului. Rolul *mesoi*-lor, situaţi pe o poziţie de mijloc în cadrul grupului, este acela de a stabili un echilibru, o trăsătură de unire între cele două părţi care dezbină cetatea revendicînd fiecare pentru sine întreaga *arche*. El însuşi un om al «centrului», Solon îşi asumă postura de arbitru, de mediator, de reconciliator, ce va putea transforma *Polis*-ul căzut pradă *dysnomiei* într-un *cosmos* armonios dacă va reuşi să împartă *arche* între diferitele elemente componente ale cetăţii, potrivit meritelor fiecăruia. Însă această împărţire echilibrată, această *eunomia*, impune o limită celor mînaţi de spiritul lipsei de măsură; ea trasează în faţa lor o graniţă pe care ei

nu au dreptul s-o încalce. Solon se ridică, în centrul statului, asemeni unei pietre de hotar ce nu poate fi clintită din loc, un *horos* statornicind între două haite vrăjmaşe limita dincolo de care nimeni nu are voie să treacă. Virtuţii întruchipate de calea de mijloc, *sophrosyne*, îi corespunde imaginea unei ordini politice care impune un echilibru unor forţe potrivnice şi stabileşte un acord între elemente adverse. Dar la fel ca în noua formă de proces, arbitrajul presupune un judecător care – pentru a face să-i fie aplicate hotărîrile sau pentru a şi le impune în caz de nevoie – se raportează la o lege ce este mai presus de părţile aflate în conflict, o *dike* care trebuie să fie egală şi aceeaşi pentru toţi. «Am întocmit – va spune Solon – legi egale atît pentru *kakos* cît şi pentru *agathos*, statornicind pentru fiecare o judecată dreaptă.» Pentru a apăra autoritatea acestei legi comune tuturor, Solon refuză tirania ce-i stătea acum la îndemînă. Cum putea lua în mîinile sale, mîinile unui singur om, acea *arche* care trebuia să rămînă *en meso*? Toate acţiunile lui Solon au fost întreprinse în numele comunităţii, prin forţa legii, κράτει νόμου, îmbinîndu-se constrîngerea şi dreptatea, βίαν καὶ δίκην. *Kratos* şi *Bia*, cei doi însoţitori din vechime ai lui Zeus, cărora nu le era îngăduit să se depărteze nici o clipă de tronul său întrucît personificau puterea deopotrivă absolută, irezistibilă şi iraţională a Suveranului, au trecut în slujba Legii; ei au devenit slujitorii lui *Nomos* care tronează acum în centrul cetăţii, în locul regelui. Fiind legat de *Dike*, *Nomos* păstrează o

anumită rezonanţă religioasă, însă el se exprimă totodată şi mai cu seamă printr-un real efort legislativ, printr-o tentativă raţională de a se pune capăt unei stări conflictuale, de a fi echilibrate forţe sociale antagoniste şi de a fi împăcate atitudini umane divergente. Mărturia acestui «raţionalism» politic o găsim în fragmentul 4 al lui Solon[2]. Cît de departe sîntem de imaginea hesiodică a Bunului Rege, ale cărui virtuţi religioase erau singurele în măsură să domolească certurile şi să aducă oamenilor, odată cu pacea, toate binecuvîntările pămîntului: dreptatea apare ca o rînduială cu totul naturală, ce se reglează de la sine. Răutatea omenească, spiritul de *hybris*, setea nepotolită de îmbogăţire sînt cele care fac să se nască în mod natural neorînduiala, printr-un proces căruia i se pot anticipa fazele: nedreptatea generează înrobirea poporului, iar această înrobire duce inevitabil la răzvrătiri. Pentru a fi restabilite rînduiala şi *hesychia*, trebuie aşadar ca dreapta cumpănă să înfrîngă aroganţa celor bogaţi şi să pună stavilă înrobirii *demos*-ului, dar fără a ceda subversiunii. Acestea sînt preceptele pe care Solon le expune în faţa tuturor cetăţenilor. Învăţătura lui va putea fi nesocotită sau respinsă o vreme, însă Înţeleptul este încredinţat că are timpul de partea sa: adevărul fiind făcut public – sau, cum spune el, fiind depus *es to meson* – va veni o zi cînd atenienii îl vor recunoaşte.

---

2. Cf. G. VLASTOS, *Solonian Justice* (*Classical Philology*, **41**, 1946, p. 65-83).

Cu Solon, *Dike* şi *Sophrosyne*, coborîte din cer pe pămînt, se instalează în agora. Ceea ce înseamnă că pe viitor ele vor trebui «să dea socoteală». Fireşte, grecii vor continua să le invoce, dar supunîndu-le neîncetat dezbaterii.

Această laicizare atît de pronunţată a gîndirii morale a prilejuit reînnoirea şi conturarea cu mai multă claritate a imaginii unei virtuţi cum era *sophrosyne*. La Homer, *sophrosyne* are o semnificaţie foarte generală, ea este bunul simţ: zeii îi fac pe aceia care şi l-au pierdut să şi-l recapete, după cum pot la fel de bine să-i facă pe oamenii cei mai chibzuiţi să şi-l piardă[3]. Înainte însă de a fi reinterpretată de către Înţelepţi într-un context politic, se pare că noţiunea fusese deja elaborată în unele medii religioase. Aici ea desemna revenirea la o stare de calm, echilibru şi stăpînire de sine, după o perioadă de tulburare şi rătăcire. Mijloacele întrebuinţate pentru aceasta erau de tipul celor menţionate anterior: muzica, dansurile, cîntecele, riturile de purificare. S-ar putea ca uneori să fi fost utilizate şi altele, mai directe, în vederea producerii unui efect de şoc. Pausanias a văzut la Theba, în sanctuarul lui Heracles, o piatră despre care se credea că fusese aruncată de Athena în capul eroului furibund cînd acesta – cu mintea rătăcită de *mania* – se pregătea să-l omoare pe Amphitryon, după ce îşi măcelărise copiii[4]. Piatra care îl potolise, adormin-

3. *Odiseea*, XXIII, 13.
4. Pausanias, IX, 11, 2.

du-l, era numită *sophronister*. Lecuirea lui Orestes s-a petrecut în împrejurări oarecum diferite. Cuprins de nebunie, după uciderea mamei sale, nefericitul ajunge într-un loc numit Furiile, *Maniai*. El se opreşte acolo şi îşi reteează un deget cu dinţii (pe vremea lui Pausanias, încă mai exista o reprezentare a acelui deget – o piatră aşezată în vîrful unei movile căreia i se spunea *mnema Dactylu*, mormîntul Degetului). În locul cu pricina, ce avea să poarte numele de *Ake* (Leacul), Orestes îşi recapătă *sophrosyne*. Pausanias adaugă următoarea precizare: atîta timp cît îl făceau să fie *ekphron* (scos din minţi), Furiile care puseseră stăpînire pe Orestes îi apăreau acestuia cernite; deîndată ce şi-a retezat degetul şi a redevenit *sophron* (sănătos la minte), ele i s-au arătat albe[5]. Acelaşi joc al contrastelor dintre pîngărire – purificare, posesiune — lecuire, nebunie — sănătate mintală este sesizabil pînă şi în ambianţa peşterii unde prezicătorul Melampus potoleşte cu ajutorul unor rituri tainice şi al unor *katharmoi* delirul fiicelor lui Proitos, ce se ascunseseră înăuntru: de o parte curg apele *Styx*-ului, fluviul întinării, care aduce oricărei făpturi vii boala şi moartea; de cealaltă, izvorul *Alyssos* ale cărui ape binefăcătoare îi vindecă pe cei atinşi de turbare şi pe cei stăpîniţi de frenezia provocată de *Lyssa*[6]. Dar, definindu-se astfel în opoziţie cu o nebunie ce reprezintă totodată şi o pîngărire, moderaţia întruchipată de *sophrosyne*

5. *Id.*, VIII, 34, 1 sq.
6. *Id.,* VIII, 17, 6 sq. şi 19, 2-3.

avea să capete, în climatul religios al sectelor, o tentă ascetică. Virtute presupunînd reţinerea şi abstinenţa, ea constă în a rămîne departe de atingerea răului şi a evita orice întinare, ceea ce înseamnă nu doar alungarea ispitelor nelegiuite pe care un demon rău le poate stîrni în noi, ci păstrarea curăţiei prin refuzul contactului sexual, înfrînarea pornirilor *eros*-ului şi a tuturor poftelor trupeşti, deprinderea prin intermediul încercărilor prevăzute de iniţiaticul «drum al vieţii» a capacităţii de a te domina, de a te învinge pe tine însuţi. Stăpînirea de sine din care se constituie *sophrosyne* pare să implice dacă nu un dualism, cel puţin o anume tensiune lăuntrică între două elemente opuse: ceea ce ţine de *thymos* – afectivitatea, emoţiile, pasiunile (teme predilecte ale poeziei lirice) şi ceea ce ţine de o atitudine prevăzătoare întemeiată pe chibzuinţă, de un calcul raţional (pe care le proslăvesc Gnomicii). Aceste puteri sufleteşti nu se află pe acelaşi plan. *Thymos*-ul este făcut să dea ascultare, să se supună. Pentru lecuirea nebuniei, ca şi pentru prevenirea ei, se recurge la mijloace apte a «convinge» *thymos*-ul, a-l face să fie ascultător şi supus poruncilor, astfel încît să nu fie ispitit vreodată să se răzvrătească şi să pretindă o supremaţie ce ar aduce tulburare în suflet. Tehnicile acestea formează o *paideia* valabilă nu numai la nivelul indivizilor. Ea conduce la dobîndirea sănătăţii şi a echilibrului şi face ca sufletul oamenilor să fie «cumpătat», obligînd la supunere acea parte a lui sortită să dea ascultare; dar în acelaşi timp ea

capătă o virtute socială, o funcţie politică, deoarece relele de care suferă colectivitatea sînt tocmai lipsa de cumpătare a celor bogaţi şi înclinaţiile subversive ale celor «răi». Făcîndu-le să dispară pe amîndouă, *sophrosyne* creează o cetate în care domnesc armonia şi buna înţelegere, în care bogaţii – departe de a-şi dori să aibă mereu mai mult – le dau celor săraci ceea ce le prisoseşte, iar mulţimile nu numai că nu se răzvrătesc, ci acceptă să se supună acelora care, fiind mai buni, au dreptul de a avea mai mult. S-ar putea ca atari preocupări de ordin politic să nu fi fost străine de spiritul anumitor secte. În sanctuarul Demetrei din Pergam, unde în cadrul cultului celebrat de o confrerie religioasă erau cîntate imnuri orfice (la fel cum aveau s-o facă Lycomizii la Atena), întîlnim alături de zeii olimpieni şi de divinităţile de la Eleusis o serie de zei orfici personificînd idei abstracte; printre ei, două cupluri: *Arete* şi *Sophrosyne*, *Pistis* şi *Homonoia*[7]. Această alăturare merită a fi evidenţiată. La Theognis, *Pistis* este asociată şi cu *Sophrosyne*[8]. Ca şi *homonoia*, al cărei aspect subiectiv îl reprezintă, ea este o noţiune socială şi politică: încrederea pe care cetăţenii o arată unii altora este expresia lăuntrică, pandantul psihologic al concordiei sociale. Atît în sufletul omului cît şi în cetate, elementele

7. Cf. W. K. C. GUTHRIE, *Orphée et la religion grecque. Étude sur la pensée orphique*, Paris, 1956, p. 228 sq.; H. USENER, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896, p. 368.
8. THEOGNIS, 1137-38.

inferioare se lasă convinse prin forţa acestei *Pistis* să dea ascultare celor îndreptăţiţi să poruncească şi acceptă să se supună unei rînduieli care le menţine în funcţia lor subalternă.

Totuşi, în ansamblu, *sophrosyne* dobîndeşte o semnificaţie morală şi politică precisă în afara sectelor. Foarte curînd, se produce un clivaj între două curente de gîndire, fiecare avînd o orientare complet diferită: unul se preocupă de mîntuirea individuală, celălalt e interesat de aceea a cetăţii; de o parte se află grupări religioase neintegrate comunităţii şi absorbite cu totul de căutarea neprihănirii, iar de cealaltă parte grupuri sociale implicate nemijlocit în viaţa publică şi confruntate cu problemele puse de divizarea statului, acestea din urmă utilizînd noţiuni tradiţionale precum aceea de *sophrosyne* pentru a le conferi, odată cu un conţinut politic nou, o formă care nu mai este una religioasă, ci una pozitivă.

Deja într-o instituţie cum era spartana *agoge*, *sophrosyne* se vădeşte a avea un caracter preponderent social. Ea desemnează un comportament obligatoriu şi reglementat, marcat de «reţinerea» de care tînărul trebuie să dea dovadă în toate împrejurările: reţinere în mers, în privire, în vorbe, reţinere dinaintea femeilor şi a celor mai vîrstnici, în agora, reţinere în faţa plăcerilor şi a băuturii. Xenofon pomeneşte de această ţinută rezervată, purtînd pecetea gravităţii, atunci cînd îl compară pe tînărul *kuros* lacedemonian, ce merge tăcut şi plecîndu-şi ochii, cu statuia unei fecioare. Demni-

tatea comportamentului are o semnificaţie instituţională; ea exteriorizează o atitudine morală şi o configuraţie psihologică ce se impun ca obligaţii: viitorul cetăţean trebuie deprins să-şi domine pasiunile, emoţiile şi instinctele (lacedemoniana *agoge* avînd tocmai menirea de a pune la încercare această capacitate de autocontrol). *Sophrosyne* subordonează astfel pe fiecare individ, în raporturile lui cu semenii, unui model comun corespunzător imaginii pe care cetatea şi-o face despre «omul politic». Prin reţinerea sa, comportarea cetăţeanului se distanţează atît de neglijenţa şi de trivialităţile vrednice de luat în rîs ale omului de rînd, cît şi de condescendenţa şi morga trufaşă ale aristocraţilor. Noul stil al relaţiilor umane se conformează aceloraşi norme de control, echilibru şi moderaţie exprimate în maxime precum «cunoaşte-te pe tine însuţi», «nimic prea mult» sau «dreapta măsură e lucrul cel mai bun». Înţelepţii şi-au asumat rolul de a reliefa şi de a transpune în cuvinte, în aforismele sau poemele lor, acele valori ce rămîneau mai mult sau mai puţin implicite în modul de comportament şi în viaţa socială ale cetăţeanului. Dar efortul lor de reflecţie nu a condus numai la o formulare conceptuală; el a plasat problema morală în contextul său politic şi a corelat-o cu dezvoltarea vieţii publice. Participînd la luptele civile şi dorind să le pună capăt prin demersul lor legislativ, Înţelepţii şi-au elaborat etica şi au definit fără echivoc condiţiile susceptibile să asigure instaurarea ordinii în lumea cetăţii avînd în vedere o situaţie socială

concretă şi într-un cadru istoric marcat de un conflict de forţe, de o înfruntare între grupuri.

Pentru a distinge realităţile sociale pe care le îmbracă idealul de *sophrosyne* şi pentru a înţelege felul cum se materializează noţiunile de *metrion*, *pistis*, *homonoia* sau *eunomia*, trebuie să ne referim la unele reforme constituţionale, cum au fost cele ale lui Solon. Acestea acordă un loc însemnat egalităţii *(isotes)*, ce apare de pe acum ca unul din fundamentele noii concepţii despre ordine. Fără *isotes*, nu există cetate, pentru că nu există *philia*. «Egalitatea, scrie Solon, nu poate da naştere unui război.» E vorba însă de o egalitate ierarhică — sau, cum vor spune grecii, o egalitate geometrică şi nu una aritmetică – noţiunea esenţială fiind, de fapt, aceea de «proporţie». Cetatea formează un ansamblu organizat, un *cosmos*, care este armonios în clipa cînd fiecare din elementele lui componente se află la locul său şi stăpîneşte partea de putere ce îi revine, potrivit însuşirilor lui. «I-am dat *demos*-ului, va spune Solon, atîta *kratos* (sau *geras*) cît este trebuincios, fără să-i scad ceva din *time* ori să i-o sporesc.» Prin urmare, nu există un drept egal la toate magistraturile – cele mai înalte fiind rezervate celor mai buni – şi nici un drept egal la proprietatea funciară: Solon nu a fost de acord cu o împărţire a terenurilor care să «dea *kakoi*-lor şi *esthloi*-lor cîte o bucată egală din pămîntul mănos al patriei». Unde este atunci egalitatea? Ea rezidă în faptul că legea, odată stabilită, este aceeaşi pentru toţi cetăţenii, fiecare putînd face parte atît din

tribunale, cît şi din adunare. Înainte vreme, raporturile sociale erau reglate de «orgoliul» şi «neînfrînarea inimii» ale celor bogaţi. De aceea Solon, cel dintîi, refuza să se supună, să se lase «convins». Dar acum ordinea de repartizare a *timai*-lor este fixată de *dike*, legile scrise înlocuind proba de forţă în care triumfau întotdeauna cei puternici şi impunînd regula echităţii, necesitatea echilibrului. *Homonoia*, concordia, este o «armonie» rezultată din nişte proporţii cu atît mai exacte cu cît Solon le dă o formă aproape numerică: cele patru clase în care sînt împărţiţi cetăţenii şi care corespund unei gradaţii a recunoaşterii publice sînt instituite pornindu-se de la un număr de măsuri pentru produsele agricole, respectiv cinci sute de măsuri pentru clasa cea mai înaltă, trei sute pentru *hippeis*, două sute pentru *zeugites*. Înţelegerea dintre diversele părţi ale cetăţii s-a putut înfăptui datorită acţiunii mediatorilor — clasele de mijloc — care nu doreau ca vreuna dintre extreme să pună stăpînire pe *arché*. Nomothetul şi legea promulgată de el nu sînt altceva decît expresia acestei voinţe mediane, a acelei «medii proporţionale» ce avea să-i ofere cetăţii punctul de echilibru.

Gîndirea morală şi reflecţia politică se vor dezvolta în continuare pe această linie, căutîndu-se înlocuirea raporturilor de forţă prin relaţii de tip «raţional» şi statornicirea, în toate domeniile, a unei reglementări întemeiată pe dreapta măsură, cu scopul de a se ajunge la proporţionarea, «egalizarea»

diferitelor tipuri de schimb ce formează ţesătura vieţii sociale.

O remarcă atribuită lui Solon are darul de a lămuri semnificaţia acestei schimbări care s-a realizat, după cum arată Plutarh, cu ajutorul raţiunii şi al normei: ὑπὸ λόγου καὶ νόμου μεταβολή[9]. Anacharsis rîdea de înţeleptul atenian ce îşi închipuia că poate stîrpi *adikia* şi *pleonexia* concetăţenilor săi prin legi scrise: aidoma unor pînze de păianjen, legile îi vor opri pe cei mărunţi şi pe cei slabi, însă cei bogaţi şi cei puternici le vor rupe. Solon i-a răspuns că unele învoieli nu sînt încălcate de nimeni, întrucît nici unul din oamenii care le-au încheiat nu ar avea vreun folos dacă s-ar abate de la ele[10]. Reiese aşadar că este nevoie – pentru cetate – de promulgarea unor norme care să legifereze raporturile dintre indivizi conform aceloraşi principii pozitive de avantaj reciproc ce stau la baza întocmirii unui contract.

În cadrul acestui efort general de legiferare şi de promovare a dreptei măsuri trebuie plasată, aşa cum a relevat E. Will[11], instituirea monedei în sens propriu, adică a monedei de stat, emisă şi garantată de Cetate. Fenomenul va avea consecinţele

9. PLUTARH, *Viaţa lui Solon*, 14, 5.

10. *Ibid.*, 5, 4-5.

11. E. WILL, *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, Paris, 1955, p. 495-502. *De l'aspect éthique de l'origine grecque de la monnaie* (*Revue historique*, **212**, 1954, p. 209 sq.); *Réflexions et hypothèses sur les origines du monnayage* (*Revue numismatique*, **17**, 1955, p. 5-23).

economice cunoscute: el va constitui un factor de profundă transformare în societatea greacă, orientînd-o către mercantilism. Dar la început, prin semnificaţia sa socială, morală şi intelectuală, instituirea monedei se integrează în acţiunea de ansamblu a «legiuitorilor». Ea este dovada confiscării, în beneficiul comunităţii, a privilegiului aristocratic de a emite lingouri marcate, a monopolizării de către stat a resurselor de metale preţioase, a înlocuirii blazoanelor nobiliare cu însemnele Cetăţii pe monede; totodată, ea reprezintă un mijloc de legiferare, reglementare şi ordonare a schimburilor de bunuri şi servicii între cetăţeni prin intermediul unei evaluări numerice precise; şi poate – aşa cum sugerează E. Will – este o tentativă de a se egaliza într-un anume fel averile, prin distribuire de numerar şi prin modificarea ratei valorii, fără a se recurge la o confiscare nejustificată. Pe plan intelectual, moneda titrată înlocuieşte vechea imagine a unei bogăţii agonisite din *hybris* şi purtînd întreaga încărcătură a unei puteri afective şi a unor implicaţii religioase cu noţiunea abstractă de *nomisma*, etalon social al valorii, artificiu raţional ce permite stabilirea unei măsuri comune în relaţia dintre mai multe realităţi diferite şi, astfel, egalizarea schimbului ca raport social.

E demn de remarcat faptul că cele două mari curente care se înfruntă în lumea greacă, unul de inspiraţie aristocratică, celălalt cu vederi democrate, se situează în polemica lor pe acelaşi teren, amîndouă invocînd echitatea, *isotes*. Curentul aristo-

cratic concepe cetatea, din perspectiva *eunomiei* lui Solon, ca pe un *cosmos* alcătuit din elemente deosebite unele de altele şi menţinute de lege într-o ordine ierarhică. *Homonoia*, similară unui acord armonic, se bazează pe o relaţie de tip muzical: 2/1, 3/2, 4/3. Dreapta cumpănă are menirea de a împăca nişte forţe inegale prin însăşi natura lor, asigurînd superioritatea uneia asupra celeilalte, dar fără a se întrece măsura. Armonia spre care tinde *eunomia* implică aşadar recunoaşterea existenţei atît în corpul social cît şi în individ a unui anume dualism, a unei polarităţi între bine şi rău, precum şi necesitatea de a se asigura superioritatea celui mai bun asupra celui mai rău. Această orientare va avea cîştig de cauză în Pythagorism[12] şi tot ea se află la originea teoriei despre *sophrosyne*, aşa cum o va expune Platon în *Republica*[13]. *Sophrosyne* nu este o însuşire specifică uneia din componentele statului, ci reprezintă armonia ansamblului; ea face din cetate un *cosmos*, datorită ei aceasta devenind «stăpînă pe sine» în sensul în care se spune despre un individ că este stăpîn pe plăcerile şi pe dorinţele sale. Asemuind-o cu un cîntec la unison, Platon o defineşte astfel: «o potrivire firească între glasul celui mai bun şi al celui mai puţin bun în privinţa problemei de a şti cine se cuvine să poruncească în stat, dar şi în individ». Un text al lui Archytas, omul de stat pythagorician, ne aduce din înălţimile

12. Cf. A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège şi Paris, 1922.

13. Platon, *Republica*, IV, 430 *d* şi sq.

filosofice ale *Republicii* mai aproape de realitatea socială. El ne arată modul cum practica schimburilor comerciale şi necesara lor reglementare au contribuit la introducerea noţiunii de măsură în relaţiile sociale, printr-o evaluare exactă – în conformitate cu principiile egalităţii proporţionale – a raporturilor dintre activităţile, funcţiile, serviciile, avantajele şi onorurile diverselor categorii sociale. «Descoperirea calculului raţional *(logismos)*, scrie Archytas, pune capăt stării de *stasis* şi instaurează *homonoia*, deoarece în felul acesta nu mai există *pleonexia* şi se înfăptuieşte *isotes*, iar cu ajutorul ei se efectuează legăturile comerciale în materie de schimb contractual; ceea ce face ca săracii să primească de la cei bogaţi şi bogaţii să dea celor aflaţi în nevoie, avînd şi unii şi ceilalţi *pistis* că vor dobîndi pe această cale *isotes*, egalitatea.»

Reiese clar de aici că raportul social, asimilat de acum înainte unei relaţii contractuale şi nu unui statut de dominaţie şi supunere, va fi exprimat în termeni de reciprocitate şi reversibilitate. Conform mărturiei lui Aristotel cu privire la starea de lucruri din Tarent, intenţia lui Archytas ar fi fost aceea de a menţine practic proprietatea individuală asupra bunurilor în mîinile «celor mai buni», cu condiţia ca uzufructul să fie acordat de aceştia mulţimii celor săraci, astfel încît fiecare să aibă de cîştigat dintr-o asemenea reglementare a situaţiei. Pentru adepţii *eunomiei*, echitatea este introdusă în relaţiile sociale prin intermediul unei conversiuni morale, al unei

transformări psihologice a elitei: în loc să caute puterea şi bogăţia, «cei mai buni» sînt educaţi cu ajutorul unei *paideia* filosofice să nu-şi dorească a avea mai mult *(pleonektein)*, ci dimpotrivă, să-şi arate mărinimia dîndu-le celor săraci care, la rîndul lor, se găsesc în imposibilitatea materială de *pleonektein*[14]. În felul acesta, clasele de jos sînt menţinute în poziţia inferioară ce li se cuvine, dar fără a suferi vreo nedreptate. Iar egalitatea la care se ajunge rămîne proporţională cu meritul.

Curentul democratic merge mai departe şi îi defineşte pe toţi cetăţenii – în calitatea lor de cetăţeni şi neţinîndu-se seama nici de avere, nici de virtuţile personale – ca pe nişte «egali» avînd exact aceleaşi drepturi de a participa la toate aspectele vieţii publice. Acesta este idealul reprezentat de *isonomia*, în care egalitatea e concepută sub forma celui mai simplu raport: 1/1. Singura «dreaptă măsură» capabilă să armonizeze relaţiile dintre cetăţeni fiind o egalitate deplină şi fără restricţii. Într-un atare caz, nu se mai pune problema, cum se punea în cazul precedent, de a fi găsită acea scară care să stabilească un raport proporţional între puterile conferite unei persoane şi meritele sale, realizîndu-se un acord armonic între elemente diferite, ba chiar disonante, ci este vorba de o egalizare strictă – ce îi are în vedere pe toţi cetăţenii – a participării la *arche*, a accesului la magistraturi, lucru care ar urma să ducă la dispariţia tuturor deose-

14. ARISTOTEL, *Politica*, II, 1267 *b*.

birilor ce creează opoziţia dintre diversele componente ale cetăţii, acestea fiind unificate prin amestec şi contopire, iar în final încetînd să mai existe vreo diferenţiere pe plan politic între unele şi altele. Un asemenea obiectiv este atins prin reformele lui Cleisthenes; ele instaurează o organizare politică de ansamblu care datorită coerenţei şi clarităţii trăsăturilor sale caracteristice, spiritului său întru totul realist, se prezintă ca fiind răspunsul la următoarea întrebare: potrivit cărei legi trebuie rînduită Cetatea pentru ca ea să fie una, în pofida numărului mare al cetăţenilor săi şi pentru ca aceştia să fie egali în necesara lor diversitate?

În decursul perioadei anterioare lui Cleisthenes şi care se întinde de la arhontatul lui Solon pînă la tiranie şi apoi pînă la căderea Peisistratizilor, istoria ateniană fusese dominată de conflictul dintre trei «facţiuni», ridicate unele împotriva altora în lupta lor pentru putere. Ce reprezintă aceste facţiuni? Ele sînt expresia unui ansamblu complex de realităţi sociale pe care categoriile noastre politice şi economice nu le pot reda cu exactitate. În primul rînd, ele indică o serie de solidarităţi tribale şi teritoriale. Fiecare grupare îşi ia numele de la una din cele trei regiuni în care ne apare împărţit pămîntul Atticii: *pediakoi*-i sînt oamenii cîmpiei, ai *pedion*-ului, de fapt locuitorii oraşului, cu bogatele pămînturi ce înconjură aglomerarea urbană; *paralienii* populează litoralul maritim; *diacrienii* sînt oamenii de la munte, din interiorul ţinutului, adică ai demelor periferice situate la cea mai mare distanţă

de centrul urban. Acestor diviziuni teritoriale le corespund un mod de viaţă, un statut social şi o orientare politică diferite: *pediakoi*-i sînt aristocraţi, apărîndu-şi privilegiile de *eupatrides* şi interesele de proprietari funciari; *paralienii* formează noua pătură socială a *mesoi*-lor, care caută să preîntîmpine triumful extremelor; *diacrienii* alcătuiesc partida populară, grupînd o populaţie de ţărani cu venituri mici, de theţi, tăietori de lemne şi cărbunari, mulţi dintre ei neavînd un loc în organizarea tribală şi nefiind deocamdată integraţi în cadrul cetăţii aristocratice. În sfîrşit, aceste trei facţiuni ne apar ca nişte grupuri clientelare aflate în serviciul marilor familii aristocratice a căror rivalitate domină jocul politic.

Între facţiunile acestea, ce formează în stat tot atîtea «părţi» separate şi opuse, lupta deschisă şi compromisurile se succed pînă în momentul cînd Cleisthenes aşează *Polis*-ul pe o bază nouă[15]. Vechea organizare tribală este desfiinţată. În locul celor patru triburi ioniene ale Atticii care delimitau cor-

---

15. Una dintre soluţiile de compromis pare a fi constat în atribuirea succesivă a arhontatului fiecăruia din conducătorii celor trei clanuri rivale; cf., în privinţa acestei chestiuni, Benjamin D. MERITT, *Greek inscription. — An early archon list* (*Hesperia*, **8**, 1939, p. 59-65); H. T. WADE GERY, *Miltiades* (*Journal of hellenic Studies*, **71**, 1951, p. 212-221). Această tentativă de repartizare echilibrată a puterii între «facţiuni» opuse este comparabilă cu aceea despre care scrie Aristotel, pentru o perioadă anterioară: numirea a zece arhonţi, în rîndul cărora figurează cinci *eupatrides*, trei *agroikoi* şi doi *demiurgoi* (*Constituţia ateniană*, 13, 2).

pul social, Cleisthenes creează un sistem alcătuit din zece triburi, fiecare grupînd ca şi înainte trei trittii, dar împărţindu-şi acum între ele toate demele Atticii. Cetatea se situează astfel pe un alt plan decît cel al raporturilor dintre *gene* şi al legăturilor de rudenie: triburile şi demele sînt stabilite pe considerente strict geografice, reunind locuitori ai aceleiaşi regiuni şi nu rude de sînge precum *gene*-le şi fratriile care continuă să existe în vechea lor formă, dar în afara organizării politice propriu-zise. Mai mult, în cadrul fiecăruia din cele zece triburi nou formate se ajunge la un amalgam al celor trei «părţi» distincte care îşi împărţeau anterior cetatea. În fapt, dintre cele trei trittii ce intră în componenţa unui trib, prima trebuie să aparţină în chip obligatoriu regiunii de coastă, a doua — ţinuturilor din interior, iar a treia — zonei orăşeneşti şi împrejurimilor ei. Pe această cale, în cadrul fiecărui trib se realizează acel «amestec» de populaţii, regiuni şi genuri de activitate din care este constituită cetatea. Aşa cum observă Aristotel, dacă în locul celor zece triburi pe care le-a creat, Cleisthenes ar fi instituit douăsprezece, el i-ar fi putut cuprinde pe toţi cetăţenii în trittiile deja existente (celor patru triburi străvechi corespunzîndu-le douăsprezece trittii). Şi astfel n-ar fi reuşit să unifice, prin amestec, masa cetăţenilor: ἀναμίσγεσθαι τὸ πλῆθος[16].

Organizarea administrativă exprimă aşadar o

16. ARISTOTEL, *Constituţia ateniană*, 21, 4.

voinţă deliberată de contopire, de unificare a componentelor corpului social. Totodată, o divizare artificială a timpului civil oferă posibilitatea ca *arche* să fie împărţită în mod absolut egal între toate grupurile asemănătoare create în felul acesta. Viaţa religioasă este reglată în continuare de calendarul lunar, însă anul administrativ este împărţit în zece perioade de cîte 36 sau 37 de zile, una pentru fiecare din cele zece triburi. Numărul membrilor Consiliului celor Patru Sute sporeşte la cinci sute de persoane – cincizeci de fiecare trib – ceea ce face ca pe parcursul celor zece perioade ale anului fiecărui trib să-i vină rîndul de a forma comisia permanentă a Consiliului. Datorită lui Cleisthenes, idealul egalitar – simultan cu exprimarea sa în conceptul abstract de *isonomia* – este corelat nemijlocit cu realitatea politică, inspirînd o prefacere a instituţiilor. Lumea relaţiilor sociale formează atunci un sistem coerent, reglat prin intermediul unor raporturi şi corespondenţe numerice care îngăduie cetăţenilor să se afirme ca fiind «identici» şi să întreţină unii cu alţii legături întemeiate pe egalitate, simetrie şi reciprocitate, alcătuind împreună un *cosmos* unit. *Polis*-ul se înfăţişează ca un univers omogen, în care nu există ierarhie, stratificare, diferenţieri. *Arche* nu mai este concentrată în mîinile unui singur personaj, aflat în vîrful piramidei sociale, ea fiind egal repartizată în întreg domeniul vieţii publice, în acel spaţiu comun unde se găseşte centrul cetăţii, *meson*. Urmînd o rotaţie bine stabilită, suveranitatea trece de la un grup la

altul, de la un individ la altul, astfel încît a porunci şi a te supune nu mai sînt două lucruri diametral opuse, ci devin cei doi termeni inseparabili ai aceluiaşi raport reversibil. Guvernat de legea *isonomiei*, universul social capătă forma unui *cosmos* circular şi centrat, în care fiecare cetăţean – fiind asemenea tuturor celorlalţi – va avea de parcurs întregul circuit, ocupînd şi cedînd succesiv, în conformitate cu scurgerea ordonată a timpului, toate poziţiile simetrice care compun spaţiul civic.

Capitolul VII

COSMOGONII ŞI MITURI ALE SUVERANITĂŢII

În istoria omului, perioadele de început rămîn de cele mai multe ori neclare. Cu toate acestea, dacă socotim că apariţia filosofiei în Grecia marchează declinul gîndirii mitice şi începuturile unei cunoaşteri de tip raţional, atunci putem preciza data şi locul naşterii gîndirii raţionale greceşti, stabilindu-i coordonatele specifice. În prima parte a veacului al VI-lea, în Miletul ionian, oameni precum Thales, Anaximandros sau Anaximenes inaugurează un nou mod de reflecţie asupra naturii, luînd-o drept obiect al unei cercetări sistematice şi imparţiale, al unei *historia* şi prezentînd o descriere de ansamblu a acesteia, o *theoria*. Cu privire la originea lumii, la alcătuirea şi ordonarea sa, ori despre fenomenele meteorologice, ei propun explicaţii despovărate de toate acele imagini pline de dramatism ale străvechilor teogonii şi cosmogonii: întruchipările grandioase ale Puterilor primordiale au dispărut acum, după cum au dispărut şi personajele supranaturale ale căror peripeţii, lupte şi isprăvi com-

puneau ţesătura miturilor genezei, în care erau istorisite ivirea lumii şi instituirea ordinii; divinităţile asociate forţelor naturii de către religia oficială, în cadrul credinţelor şi al cultului, nu mai sînt amintite nici măcar în treacăt. La «fizicienii» din Ionia, concretul a invadat dintr-o dată fiinţa în totalitatea ei. Tot ceea ce există ţine de natură, *physis*. Oamenii, divinitatea şi lumea alcătuiesc un univers unificat şi omogen, situat în întregime pe acelaşi plan, fiind părţi componente sau aspecte ale uneia şi aceleiaşi *physis* care pune în mişcare pretutindeni aceleaşi energii şi manifestă aceeaşi forţă vitală. Căile prin care s-a ajuns la naşterea, diversificarea şi organizarea acestei *physis* sînt întru totul accesibile înţelegerii omeneşti: natura nu a acţionat «la începuturi» altminteri decît o face mereu, zi de zi, atunci cînd focul usucă un veşmînt ud sau cînd, într-o sită ce este scuturată cu mîna, bucăţile mai mari se separă de rest şi se adună laolaltă. Şi fiindcă nu există decît o singură *physis*, care exclude însăşi noţiunea de supranatural, nu există decît o singură temporalitate. Originarul şi primordialul îşi pierd măreţia şi misterul, dobîndind banalitatea liniştitoare a fenomenelor familiare. Pentru gîndirea mitică, experienţa cotidiană căpăta un înţeles limpede prin raportarea la faptele exemplare săvîrşite «la origini» de către zei. La ionieni, polii comparaţiei se inversează. Evenimentele primordiale, forţele care au dat naştere cosmosului sînt concepute după modelul unor fapte ce pot fi observate în prezent şi sînt explicate în chip asemănător.

Originarul nu mai luminează şi transfigurează cotidianul, ci cotidianul face ca originarul să fie inteligibil, oferind modele pentru înţelegerea felului cum s-a format şi ordonat lumea.

Această revoluţie intelectuală se vădeşte a fi atît de bruscă şi de profundă încît a fost considerată inexplicabilă în termenii cauzalităţii istorice, vorbindu-se despre un miracol grec. Pe pămîntul Ioniei, *logos*-ul pare a se fi desprins de mit pe neaşteptate, aşa cum unui orb îi revine vederea. Iar strălucirea acelei gîndiri raţionale, dezvăluită odată pentru totdeauna, s-ar părea că nu a încetat de atunci încoace să lumineze progresele minţii omeneşti. «Filosofii ionieni, scrie Burnet, au deschis calea pe care mai apoi ştiinţa nu a avut altceva de făcut decît s-o urmeze.»[1] Şi, în altă parte, el precizează: «Ar fi cît se poate de greşit să căutăm izvoarele ştiinţei ioniene într-o concepţie mitică, oricare ar fi ea.»

Acestei interpretări i se opune, punct cu punct, aceea a lui F. M. Cornford. Potrivit opiniei lui, cea dintîi filosofie rămîne mai apropiată de o construcţie mitică decît de o teorie ştiinţifică. Fizica ioniană nu are nimic comun, nici în privinţa surselor de inspiraţie, nici a metodelor sale, cu ceea ce numim ştiinţă; în primul rînd, ea ignoră cu desăvîrşire experimentul. Dar, în acelaşi timp, nu este nici rezultatul unei reflecţii naive şi spontane a raţiunii asupra naturii. Ea transpune, într-o

---

1. J. BURNET, *Early greek philosophy,* ed. a 3-a, Londra, 1920, p. 5.

formă laicizată şi utilizînd un vocabular mai abstract, concepţia despre lume elaborată de religie. Cosmologiile reiau şi extind principalele teme ale miturilor cosmogonice. Ele răspund aceluiaşi gen de întrebare – fără să caute, precum ştiinţa, legi ale naturii – şi se întreabă, ca şi mitul, cum a fost instaurată ordinea şi cum a fost cu putinţă să apară cosmosul din haos. Milesienii preiau din miturile genezei nu doar o imagine despre univers, ci şi un întreg material conceptual însoţit de scheme explicative: în spatele «elementelor» din care este alcătuită *physis* se profilează divinităţi mitologice străvechi. Preschimbîndu-se în componente ale naturii, elementele şi-au pierdut înfăţişarea de zei individualizaţi, dar rămîn nişte puteri active şi însufleţite, percepute în continuare ca avînd un caracter divin; atunci cînd intervine, *physis* este pe de-a-ntregul pătrunsă de acea înţelepciune şi acel spirit de dreptate care erau apanajul lui Zeus. Lumea homerică era ordonată printr-o împărţire a domeniilor şi a funcţiilor între zeii cei mai de seamă: lui Zeus îi revenea lumina strălucitoare a cerului *(aither)*, lui Hades – întunericul plin de ceţuri *(aer)*, lui Poseidon – elementul lichid, iar tuturor împreună – Gaia, pămîntul, locul unde vieţuiesc alături de oameni toate făpturile muritoare ce au la obîrşie un amestec. Cosmosul ionienilor este organizat printr-o împărţire a regiunilor şi a anotimpurilor între forţe elementare care se înfruntă, se echilibrează ori se îmbină. Aici nu avem de-a face cu o analogie incertă. Analiza lui

Cornford dă la iveală corespondențe apropiate între *Theogonia* lui Hesiod și filosofia unui Anaximandros, de pildă. Firește, unul mai vorbește încă despre generare divină, pe cînd celălalt descrie deja procese naturale; dar aceasta din cauză că cel de-al doilea refuză să mizeze pe ambiguitatea unor termeni precum *phyein* și *genesis*, care înseamnă deopotrivă a zămisli și a produce, naștere și origine. Atîta vreme cît aceste sensuri diferite se confundau, devenirea putea fi exprimată în termenii unei împreunări sexuale, un fenomen putînd fi explicat dacă se spunea cine i-au fost tatăl și mama, dacă i se întocmea arborele genealogic. Totuși, oricît de importantă ar fi această deosebire între fizician și teolog, gîndirea lor are o organizare de ansamblu identică. Amîndoi susțin existența la origini a unei stări de nedeterminare în care nu apăruse încă nimic (*Chaos*, la Hesiod; *Nyx*, *Erebos*, *Tartaros*, în unele *Theogonii* atribuite lui Orfeu, Musaios și Epimenides; *Apeiron*, indeterminatul, la Anaximandros). Din această unitate primordială se ivesc, prin separări și diferențieri treptate, perechi de contrarii – «întunecatul» și «luminosul», «caldul» și «recele», «uscatul» și «umedul», «densul» și «rarefiatul», «susul» și «josul»... – ce vor delimita în lume diverse realități și zone: cerul strălucitor și cald, aerul întunecat și rece, pămîntul uscat, marea umedă. De asemenea, aceste contrarii – care au ajuns să ființeze separîndu-se unele de altele – se pot uni și amesteca pentru a produce anumite fenomene cum sînt nașterea și moartea a tot ceea

ce are viaţă – plante, animale şi oameni.

Dar nu a fost păstrată, în linii mari, doar schema generală. Asemănările de detaliu, simetria sesizabilă în dezvoltarea unor idei, concordanţa anumitor teme indică persistenţa, în gîndirea fizicianului, a unor reprezentări mitice care nu şi-au pierdut nimic din forţa lor de sugestie[2]. Generarea sexuală, oul cosmic, arborele cosmic, despărţirea pămîntului de cer – înainte vreme contopite – sînt tot atîtea imagini ce transpar în filigran dincolo de explicaţiile «fizice» ale lui Anaximandros cu privire la formarea lumii: din *Apeiron* a fost secretată *(apokrinesthai)* o sămînţă sau un germene *(gonimon)* care are însuşirea de a putea zămisli caldul şi recele; în mijlocul acestui germene se găseşte recele, sub formă de aer, iar la marginea lui, împrejmuind recele, caldul se dezvoltă *(periphyenai)* într-o coajă de foc asemănătoare scoarţei *(phloios)* ce creşte pe un copac. La un moment dat, acest înveliş sferic arzător se desprinde *(aporregnysthai)* de miezul de care era legat şi, asemeni unei coji ce se sparge, se sfărîmă în cercuri de foc care sînt astrele. S-a observat întrebuinţarea unor termeni din domeniul embriologiei care amintesc de teme ale generării sexuale şi hierogamiei, transpuse în plan raţional: *gonimon*, *apokrinesthai*, *aporregnysthai* şi, în sfîrşit, *phloios*, derivat din *phleo*, verb legat de ideea de generare şi care poate desemna sacul

2. Cf. Marcel DE CORTE, *Mythe et philosophie chez Anaximandre*, în *Laval théologique et philosophique*, **14**, 1958 (1960), p. 9-29.

embrionului, coaja oului, scoarţa copacului şi, într-un mod mai general, orice fel de înveliş ce acoperă, ca un văl, organismul vegetal sau animal în perioada lui de creştere[3].

Totuşi, în pofida acestor analogii şi reminiscenţe, între mit şi filosofie nu există cu adevărat o continuitate. Filosoful nu se mulţumeşte să repete în termeni de *physis* ceea ce teologul exprimase în termeni de Putere divină. Schimbarea de registru şi utilizarea unui vocabular profan corespund unei noi atitudini mentale şi unui climat intelectual diferit. Odată cu milesienii, originea şi ordinea lumii îmbracă pentru întîia oară forma unei probleme puse în mod explicit, la care trebuie dat un răspuns lipsit de mister şi accesibil înţelegerii omeneşti, putînd fi prezentat şi dezbătut dinaintea adunării cetăţenilor, asemeni celorlalte probleme ale vieţii de zi cu zi. Se afirmă astfel o funcţie a cunoaşterii eliberată de orice preocupare de ordin ritual. «Fizicienii» ignoră cu bună ştiinţă lumea religiei, căutările lor nemaiavînd nimic de-a face cu practicile cultului, de care mitul – în ciuda relativei sale autonomii – continua să fie mai mult sau mai puţin legat.

Desacralizarea cunoaşterii şi instaurarea unui tip de gîndire desprins de religie nu reprezintă fenomene izolate şi inexplicabile. În forma sa, filosofia este nemijlocit legată de acel univers spiritual care ni s-a părut a defini ordinea cetăţii şi ale cărui

3. H. G. BALDRY, *Embryological analogies in presocratic cosmogony* (*Classical Quarterly*, **26**, 1932, p. 27-34).

trăsături caracteristice sînt determinate tocmai de laicizarea şi raţionalizarea vieţii sociale. Dar corelaţia dintre filosofie şi instituţiile *Polis*-ului este evidentă şi în conţinutul acesteia. Chiar dacă au preluat anumite elemente ale mitului, milesienii au transformat profund imaginea despre univers, integrînd-o într-un cadru spaţial şi ordonînd-o după un model mai geometric. Pentru a construi noile cosmologii, ei au recurs la noţiunile elaborate de gîndirea morală şi politică, proiectînd asupra universului natural acea concepţie despre ordine şi lege care, impunîndu-se în cetate, preschimbase universul uman într-un *cosmos*.

Teogoniile şi cosmogoniile greceşti cuprind, ca şi cosmologiile ce le-au urmat, relatări ale genezei în care este istorisită apariţia treptată a unei lumi ordonate. Dar ele sînt deopotrivă – şi în primul rînd – altceva: sînt mituri ale suveranităţii, ce preamăresc puterea unui zeu stăpînitor al întregului univers, povestindu-i naşterea, luptele şi izbînda. În toate domeniile – natural, social, ritual – ordinea este produsul acestei izbînzi a zeului suveran. Asigurîndu-şi pentru totdeauna, la capătul luptelor pe care a trebuit să le poarte împotriva unor rivali şi a unor monştri, o supremaţie incontestabilă, zeul salvează lumea de la instabilitate şi dezordine. *Theogonia* lui Hesiod ne apare astfel ca un imn închinat gloriei lui Zeus regele. Înfrîngerea Titanilor şi a lui Typhon, învinşi cu toţii de fiul lui Cronos, nu vine doar să încununeze, în chip de încheiere,

construcţia poemului. Fiecare episod reia şi rezumă întreaga arhitectură a mitului cosmogonic. Izbînda lui Zeus echivalează, de fiecare dată, cu o creare a lumii. Povestirea bătăliei în care se înfruntă cele două generaţii rivale, a Titanilor şi a Olimpienilor, evocă în mod explicit întoarcerea universului la starea originară de nedeterminare şi dezordine. Slăbite de luptă, puterile primordiale – *Gaia*, *Uranos*, *Pontos*, *Okeanos*, *Tartaros*, care anterior se diferenţiaseră între ele, avînd fiecare un loc al său – se amestecă iarăşi unele cu altele. *Gaia* şi *Uranos*, a căror separare fusese relatată de Hesiod, par să se împreuneze şi să se contopească din nou, de parcă unul s-ar fi năruit asupra celeilalte. S-ar crede că lumea subpămînteană a ţîşnit la lumină: universul vizibil încetează a-şi mai înscrie cadrul stabil şi ordonat între cele două planuri neclintite ce îl delimitau – în partea de jos, pămîntul, sălaş al oamenilor, iar în partea de sus cerul, unde se află zeii – reluîndu-şi înfăţişarea iniţială de haos[4]: o genune întunecată şi ameţitoare, o gaură fără fund, abisul unui spaţiu în care nu există nici o direcţie şi străbătut la voia întîmplării de vîrtejuri de vînt, suflînd care-ncotro. Izbînda lui Zeus repune toate lucrurile la locul lor. Titanii, făpturi chtoniene, sînt aruncaţi în lanţuri pe fundul Tartarului bătut de vînturi. De-acum înainte, în genunea din adîncuri unde se împletesc rădăcinile Pămîntului, ale Cerului şi ale Mării, vijeliile vor putea clocoti la nesfîrşit

4. HESIOD, *Theogonia,* 700-740.

în neorînduială, căci Poseidon a zăvorît deasupra Titanilor porţile care închid pentru vecie sălaşurile Nopţii. *Chaos* nu mai poate ieşi nicicînd la lumină spre a potopi lumea vizibilă.

Bătălia împotriva lui Typhon (care este, cu siguranţă, o interpolare datînd de la sfîrşitul secolului al VII-lea) reia teme asemănătoare. În pagini sugestive, Cornford a comparat acest episod cu lupta lui Marduk împotriva lui Tiamat. Ca şi Tiamat, Typhon întruchipează puterile dezordinii, întoarcerea la inform, haosul. Ne putem închipui cu uşurinţă ce soartă ar fi avut lumea dacă monstrul cu o mie de glasuri, zămislit de *Ge* şi *Tartaros*, ar fi ajuns să domnească în locul lui Zeus peste zei şi peste oameni: din rămăşiţele lui iau naştere acele vînturi care (spre deosebire de Notos, Boreas şi Zephiros) nu suflă mereu în aceeaşi direcţie, statornic şi regulat, ci se năpustesc la voia întîmplării în vijelii bezmetice, dincotro nu te-aştepţi, cînd într-o parte, cînd într-alta. După ce Titanii sînt înfrînţi, iar Typhon este răpus de trăznet, Zeus – la îndemnul Zeilor – îşi opreşte pentru sine suveranitatea şi se aşează pe tronul Nemuritorilor; apoi împarte Olimpienilor funcţiile şi onorurile *(timai).* În acelaşi fel, proclamat rege al zeilor, Marduk o omorîse pe Tiamat, îi tăiase cadavrul în două şi azvîrlise în văzduh una din jumătăţi, ce avea să formeze cerul; după care a rînduit locurile şi mişcarea astrelor, a stabilit durata anului şi a lunilor sale, a ordonat timpul şi spaţiul, a creat neamul omenesc, a împărţit privilegiile şi destinele.

Aceste asemănări între teogonia greacă şi mitul babylonian al Creaţiei nu sînt întîmplătoare. Ipoteza unui împrumut, formulată de Cornford, a fost confirmată recent, fiind însă nuanţată şi completată, prin descoperirea unei duble serii de documente: pe de o parte tăbliţele feniciene de la Ras Shamra (începutul secolului al XIV-lea înainte de I. Chr.), iar pe de altă parte o seamă de texte hittite scrise în cuneiforme, ce reiau o veche saga hurrită din veacul al XV-lea. Resurecţia aproape simultană a acestor două ansambluri teogonice a revelat o întreagă serie de convergenţe noi care lămuresc prezenţa în trama povestirii hesiodice a unor detalii ce păreau nelalocul lor ori inexplicabile. Astfel, problema influenţelor orientale asupra miturilor greceşti ale genezei, a amplitudinii şi limitelor unor atari influenţe, precum şi aceea a datei şi căilor pătrunderii lor, sînt puse temeinic şi în termeni exacţi.

În aceste teogonii orientale, ca şi în cele ale Greciei cărora este posibil să le fi servit drept model, temele genezei sînt integrate într-o vastă epopee regală care descrie înfruntările dintre generaţii succesive de zei şi felurite puteri sacre pentru stăpînirea lumii. Statornicirea autorităţii suverane şi întronarea ordinii se vădesc a fi cele două laturi indisociabile ale aceleiaşi drame divine, miza aceleiaşi lupte, răsplata aceleiaşi izbînzi. Această caracteristică generală evidenţiază corelaţia dintre povestirea mitică şi anumite ritualuri regale, ea fiind inclusă iniţial în desfăşurarea lor în chip de acompaniament oral. Poemul babylonian al Creaţiei,

Enuma eliş, era cîntat la Babylon în fiecare an, în cea de-a patra zi a sărbătorii regale a Creaţiei Noului An din luna Nisan. Se credea că la acea dată timpul îşi încheiase ciclul şi că lumea revenea la punctul de plecare. Era un moment critic, în care întreaga ordine era repusă în discuţie. În cursul sărbătorii, regele mima o luptă rituală împotriva unui dragon. Prin aceasta, el repeta an după an fapta eroică săvîrşită de Marduk împotriva lui Tiamat la începuturile lumii. Încercarea şi izbînda regelui aveau o îndoită semnificaţie: ele confirmau puterea suverană a monarhului, dobîndind totodată sensul unei recreări a ordinii cosmice, sezoniere şi sociale. Datorită virtuţilor religioase ale regelui, organizarea universului după o perioadă de criză era reînnoită şi păstrată pentru un nou ciclu temporal.

Ritul şi mitul babylonian exprimă o concepţie aparte asupra raporturilor dintre suveranitate şi ordine. Regele nu domină doar ierarhia socială, ci el intervine şi în evoluţia fenomenelor naturale. Ordonarea spaţiului, crearea timpului, reglarea ciclului anotimpurilor apar integrate activităţii regelui, fiind aspecte ale funcţiei suveranităţii. Deoarece natura şi societatea sînt contopite, ordinea – sub toate formele sale şi în toate domeniile – este dependentă de Suveran. Atît în comunitatea umană, cît şi în univers, ea nu e concepută încă într-un mod abstract, în sine şi pentru sine. Pentru a exista, este necesar ca ordinea să fie stabilită, iar pentru a dăinui – să fie păstrată; ea presupune mereu un

agent ordonator, o putere creatoare capabilă să o promoveze. În cadrul acestei gîndiri mitice nu poate fi imaginat un domeniu al naturii autonom şi nici o lege de organizare imanentă universului.

În Grecia, nu numai *Theogonia* lui Hesiod se ordonează, în linii generale, conform aceleiaşi perspective, dar şi unele cosmogonii mai tîrzii şi mai elaborate, precum aceea a lui Pherekydes din Syros, inclus de Aristotel în rîndul teologilor, printre cei care au ştiut să îmbine mitul cu filosofia. Contemporan cu Anaximandros, Pherekydes, chiar dacă păstrează figurile marilor divinităţi tradiţionale, le modifică totuşi numele prin jocuri de cuvinte etimologice pentru a sugera sau a sublinia aspectul lor de forţe ale naturii. *Cronos* devine *Chronos*, Timpul; *Rhea* se preschimbă în *Re*, ce evocă o revărsare, o scurgere; iar *Zeus* este numit *Zas*, poate pentru a exprima intensitatea Puterii. Dar mitul rămîne centrat pe tema luptei pentru stăpînirea universului. Pe cît ne putem da seama din fragmentele care ne-au parvenit, Pherekydes povestea bătălia lui *Cronos* împotriva lui *Ophion*, ciocnirea dintre oştirile lor, căderea învinşilor în Ocean şi domnia lui *Cronos* în înaltul cerului; apoi urmau pesemne atacul lui *Zeus*, cucerirea puterii de către acesta şi împreunarea lui solemnă cu *Chtonia* prin mijlocirea sau cu ajutorul lui *Eros*. În cursul acestui *hieros gamos* al lui *Zeus* regele cu zeiţa subpămînteană se producea apariţia lumii vizibile, concomitent cu statornicirea pentru întîia oară a modelului acelui rit matrimonial numit *Anacalypteria*, al «scoaterii

vălului». Căsătoria prilejuise transformarea întunecatei *Chtonia*. Zeiţa se înfăşurase cu vălul ţesut şi brodat pentru ea de *Zeus*, care zugrăvise pe el conturul mărilor şi forma continentelor. Acceptînd darul oferit de *Zeus* ca dovadă a noilor ei prerogative *(geras)*, întunecata zeiţă subpămînteană se preschimbase în *Ge*, pămîntul vizibil. În final, *Zeus* atribuia feluritelor divinităţi cîte o parcelă *(moira)* din cosmos, stabilind porţiunea ce avea să revină fiecăreia şi trimitea în Tartar, sub paza vînturilor şi furtunilor, forţele dezordinii şi ale *hybris*-ului.

Problema genezei, în sensul ei strict, rămîne aşadar în teogonii dacă nu pe de-a-ntregul implicită, în orice caz secundară. Mitul nu se întreabă cum a apărut din haos o lume ordonată, ci răspunde la întrebarea: cine este zeul suveran? Cine a ajuns să domnească *(anassein, basileuein)* asupra universului? În sensul acesta, funcţia mitului este de a stabili o distincţie şi o anume distanţă între ceea ce e originar din punct de vedere temporal şi ceea ce e originar din punct de vedere al puterii, între principiul care se află, cronologic vorbind, la originea lumii şi principiul care guvernează actuala ei ordonare. Mitul se constituie pornind de la această distanţă şi face din ea chiar obiectul relatării sale; el înfăţişează, prin înşiruirea generaţiilor divine, avatarurile suveranităţii pînă în momentul cînd o supremaţie de astă dată definitivă pune capăt elaborării dramatice a conceptului de *dynasteia*. Aici se cuvine menţionat faptul că termenul *arche*, ce va face carieră în gîndirea filosofică, nu aparţine voca-

bularului politic al mitului[5]. Şi nu doar din cauză că mitul rămîne legat de expresii mai pronunţat «regale», ci şi pentru că termenul *arche*, desemnînd atît originea într-o serie temporală cît şi întîietatea în ierarhia socială, anulează acea distanţă pe care se întemeia mitul. Cînd Anaximandros va adopta acest termen, conferindu-i pentru prima dată înţelesul său filosofic de principiu elementar, inovaţia lui nu va marca numai respingerea de către filosof a vocabularului «monarhic» propriu mitului, ci va exprima totodată voinţa sa de a apropia ceea ce teologii erau siliţi să separe, de a unifica, în măsura posibilului, ceea ce este originar din punct de vedere cronologic, acel ceva care se află la obîrşia lucrurilor şi ceea ce domină, ceea ce guvernează universul. Într-adevăr, pentru fizician nu mai e cu putinţă ca ordinea lumii să fi fost instituită la un moment dat ca urmare a acţiunii unui agent unic: imanentă naturii *(physis)*, marea lege ce ordonează universul trebuie să fi fost dinainte prezentă în vreun fel în elementul originar din care lumea s-a ivit treptat. În *Metafizica*, vorbind despre vechii poeţi şi «teologi», Aristotel va scoate în evidenţă faptul că, potrivit părerii acestora, nu *hoi protoi*, puterile originare – *Nyx*, *Okeanos*, *Chaos*, *Uranos* – exercită asupra lumii *arche* şi *basileia*, ci *Zeus*, care a apărut mai tîrziu[6]. Spre deosebire de ei, Anaximandros afirmă

---

5. La Hesiod, *arche* este întrebuinţat numai într-o accepţiune temporală.
6. ARISTOTEL, *Metafizica*, 1091 *a*, 33 *b* 7.

că nimic nu poate fi *arche* în raport cu *apeiron*-ul (întrucît acesta a existat dintotdeauna), *apeiron*-ul fiind *arche* pentru toate celelalte, căci el cuprinde *(periechein)* şi guvernează *(kybernan)* totul[7].

Să încercăm deci a defini, în linii mari, cadrul în care teogoniile greceşti schiţează o imagine despre lume.

1. – Universul este o ierarhie de puteri. Analog în structura lui unei societăţi omeneşti, el nu poate fi reprezentat corect printr-o schemă exclusiv spaţială şi nici descris în termeni de poziţie, distanţă, mişcare. Ordinea sa, complexă şi riguroasă, exprimă relaţii între agenţi, constituindu-se prin raporturi de forţă, prin gradaţii ale întîietăţii, autorităţii şi rangului, prin legături de dominaţie şi supunere. Aspectele sale spaţiale – nivele cosmice şi direcţii în spaţiu – exprimă nu atît proprietăţi geometrice cît diferenţe de funcţie, de valoare şi de rang.

2. – Această ordine nu a rezultat în mod necesar din jocul dinamic al elementelor care alcătuiesc universul, ci ea a fost instituită în chip dramatic ca urmare a faptei eroice a unui agent.

3. – Lumea este dominată de puterea ieşită din comun a acestui agent ce se vădeşte a fi unic şi

---

7. *Fizica*, 203 *b* 7.

privilegiat, pe un plan superior celorlalţi zei: mitul îl proiectează, în calitate de suveran, în vîrful edificiului cosmic; *monarchia* sa menţine echilibrul între Puterile care alcătuiesc universul, stabileşte locul fiecăreia în ierarhie şi îi delimitează atribuţiile, prerogativele şi cinstirea ce i se cuvine.

Aceste trei trăsături caracteristice sînt inseparabile, conferind povestirii mitice o coerenţă şi o logică proprii. În acelaşi timp, ele evidenţiază, atît în Grecia cît şi în Orient, corelaţia dintre mit şi acea concepţie despre suveranitate potrivit căreia ordinea anotimpurilor, fenomenele meteorologice, fecunditatea pămîntului, a turmelor şi a femeilor depind de rege. Imaginea regelui stăpînitor al Timpului, cel care aduce ploaia şi împarte bogăţiile naturii – imagine care în epoca miceniană corespundea probabil unor realităţi sociale şi unor practici rituale – transpare încă în unele pasaje din Homer şi din Hesiod[8], în legende precum cele ale lui Salmoneus sau Aeacus. Dar în lumea greacă nu mai putea fi vorba decît de nişte reminiscenţe. După prăbuşirea regalităţii miceniene, cînd sistemul palaţial şi personajul întruchipat de *anax* dispar, din vechile ritualuri regale rămîn doar vestigii al căror înţeles s-a pierdut. Amintirea regelui ce recrea periodic ordinea lumii s-a estompat, iar legătura dintre măreţele fapte mitice atribuite unui suveran şi ordonarea fenomenelor naturale nu mai apare atît

8. HOMER, *Odiseea,* XIX, 109; HESIOD, *Munci şi Zile,* 225 şi sq.

de vădită. Fărîmiţarea suveranităţii şi limitarea puterii regale au contribuit astfel la desprinderea mitului de ritualul cu care iniţial făcea corp comun. Nemaifiind legată de practicile cultuale al căror comentariu oral îl constituia la origini, povestirea mitică a dobîndit probabil un caracter mai imparţial, mai autonom. În anumite privinţe, se poate ca ea să fi pregătit şi prefigurat demersul filosofic. Există chiar la Hesiod unele pasaje în care ordinea cosmică apare disociată de funcţia regală, desprinsă de orice conexiune cu ritul, problema genezei sale fiind pusă într-un mod mai liber. Naşterea lumii nu mai este descrisă ca rezultat al unei fapte eroice, ci ca un proces prin care lumea a fost zămislită de nişte Puteri ale căror nume evocă nemijlocit realităţi fizice: pămîntul, cerul, marea, lumina, noaptea etc. Cu privire la aspectul acesta, a fost semnalat accentul «naturalist» de la începutul *Theogoniei* (versurile 116-133), ce contrastează cu restul poemului. Dar lucrul poate cel mai semnificativ în această primă încercare de a descrie geneza cosmosului conform unei legi a dezvoltării spontane este tocmai eşecul său. În pofida efortului evident de delimitare conceptuală, gîndirea lui Hesiod rămîne prizoniera cadrului ei mitic. *Uranos*, *Gaia* şi *Pontos* sînt fără doar şi poate nişte realităţi fizice, sub înfăţişarea lor concretă de cer, de pămînt, de mare; dar în egală măsură sînt nişte divinităţi care acţionează, se împreunează şi se reproduc asemeni oamenilor. Funcţionînd pe două planuri, gîndirea percepe simultan acelaşi fenomen – separarea

pămîntului şi a apelor, de pildă – ca pe un act natural în lumea vizibilă şi ca pe o creaţie divină într-un timp primordial. Pentru a se desprinde de vocabularul şi de logica mitului, Hesiod ar fi trebuit să aibă o concepţie de ansamblu capabilă a înlocui schema mitică a unei ierarhii de Puteri dominată de un Suveran. I-a lipsit însă capacitatea de a-şi reprezenta un univers supus domniei legii, un *cosmos* care să se ordoneze impunînd tuturor componentelor sale aceeaşi ordine a *isonomiei* întemeiată pe echilibru, reciprocitate şi simetrie.

BIBLIOGRAFIE

Despre originile gîndirii greceşti şi începuturile reflecţiei filosofice, cf. John BURNET, *Early greek philosophy*, ed. a 3-a, Londra, 1920, trad. franceză: *L'Aurore de la philosophie grecque*, Paris, 1919; F. M. CORNFORD, *From religion to philosophy. A Study in the origins of western speculation*, Londra, 1912, şi *Principium sapientiæ. The origins of greek philosophical thought,* Cambridge, 1952; H. FRANKEL, *Dichtung und Philosophie der frühens Griechentums*, New York, 1951, şi *Wege und Formen frühgriechischen Denkens,* München, 1955; L. GERNET, *Les origines de la philosophie* (*Bulletin de l'Enseignement public du Maroc*, **183**, 1945, p. 9 sq.); O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel, 1945; W. K. C. GUTHRIE, *In the beginning. Some greek views on the origins of life and the early state of man*, Londra,

1957; W. JAEGER, *The theology of the early greek philosophers,* Oxford, 1947; G. S. KIRK şi J. E. RAVEN, *The presocratic philosophers. A critical history with a selection of texts*, Cambridge, 1957; W. NESTLE, *Vom mythos zum logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates,* Stuttgart, 1940; R. B. ONIANS, *The origins of european thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate,* Cambridge, 1951; P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*, Paris, 1934, ed. a 2-a, 1948; B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, ed. a 2-a, Hamburg, 1948; G. THOMSON, *Studies in ancient greek society,* II, *The first philosophers*, Londra, 1955, şi *From religion to philosophy* (*Journal of hellenic Studies*, **73**, 1953, p. 77-84); J.-P. VERNANT, *Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque* (*Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1957, p. 183-206).

Despre legăturile dintre teogoniile greceşti şi cele orientale, cf. R. D. BARNETT, *The Epic of Kumarbi and the Theogony of Hesiod* (*Journal of hellenic Studies*, **65**, 1945, p. 100-101); J. DUCHEMIN, *Sources grecques et orientales de la Théogonie d'Hésiode* (*L'information littéraire*, 1952, p. 146-151); R. DUSSAUD, *Antécédents orientaux à la Théogonie d'Hésiode* (*Mélanges Grégoire*, 1, 1949, p. 226-231); O. EISSFELDT, *Phönikische und Griechische*

Kosmogonie, în Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne, Paris, 1960, p. 1-55; E. O. FORRER, *Eine Geschichte des Götterkönigtums aus dem Hatti-Reiche* (*Mélanges Fr. Cumont*, 1936, p. 687-713); H. G. GÜTERBOCK, *The hittite version of the hurrian Kumarbi myths: Oriental Forerunners of Hesiod* (*American Journal of archaeology*, **52**, 1948, p. 123-134); H. SCHWABE, *Die griechischen Theogonien und der Orient, în Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, p. 39-56; F. VIAN, *Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales* (*ibid.*, p. 17-37) şi *Influences orientales et survivances indo-européennes dans la Théogonie d'Hésiode* (*Revue de la France ancienne*, **126**, 1958, p. 329-336); S. WIKANDER, *Histoire des Ouranides* (*Cahiers du Sud*, **314**, 1952, p. 9-17). Textele orientale, editate de J. B. PRITCHARD, pot fi găsite în *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*, ed. a 2-a, Princeton, 1955.

Capitolul VIII

NOUA IMAGINE DESPRE LUME

Pentru a măsura amploarea revoluţiei intelectuale înfăptuite de milesieni, este necesar ca analiza să se întemeieze în principal pe opera lui Anaximandros. Doxografia ne oferă un rezumat al acesteia mai complet – sau mai puţin sumar – decît al teoriilor lui Thales şi Anaximenes. Dar ceea ce trebuie subliniat în primul rînd este faptul că Anaximandros nu numai că a introdus în vocabularul său un termen atît de important precum *arche*, ci a optat în scrierile sale pentru proză, desăvîrşind ruptura cu stilul poetic al teogoniilor şi inaugurînd noul gen literar specific acelei *historia peri physeos*. În sfîrşit, la el întîlnim exprimată în modul cel mai riguros noua schemă cosmologică ce va marca într-o manieră profundă şi durabilă concepţia greacă despre univers.

Această schemă rămîne una genetică. În calitate de *physis*, de *genesis*, *arche* îşi păstrează semnificaţia temporală, aceea de origine, de obîrşie. Fizicienii caută să afle de unde s-a ivit lumea şi pe ce căi a ajuns ea să fiinţeze. Însă această reconstrucţie

genetică explică formarea unei ordini care este proiectată acum într-un cadru spaţial. Aici se cuvine evidenţiat cît se poate de clar următorul aspect: milesienii sînt incontestabil îndatoraţi astronomiei babyloniene. Ei au preluat de la aceasta observaţiile şi metodele care, potrivit legendei, i-au îngăduit lui Thales să prevadă o eclipsă şi, de asemenea, unele instrumente precum acel *gnomon* adus, se pare, de Anaximandros în Sparta. Reluarea contactelor cu Orientul se dovedeşte încă o dată a fi avut o însemnătate hotărîtoare în punerea bazelor unei ştiinţe greceşti pentru care preocupările de ordin astronomic au jucat la început un rol capital. Şi totuşi, prin accentuarea laturii sale geometrice şi nu a celei aritmetice, prin caracterul ei profan, eliberat de orice legături cu o religie astrală, astronomia greacă se plasează din capul locului pe un alt plan decît ştiinţa babyloniană din care se inspira. Ionienii situează ordinea cosmosului în spaţiu, reprezentîndu-şi organizarea universului, poziţiile, distanţele, dimensiunile şi mişcările astrelor după nişte scheme geometrice. La fel cum desenează pe o hartă, o *pinax*, planul întregului pămînt, punînd sub ochii tuturor configuraţia lumii locuite, cu ţinuturile, mările şi fluviile sale, tot aşa ei construiesc nişte modele mecanice ale universului precum acea sferă confecţionată, după spusele unora, de către Anaximandros. Oferind astfel cosmosul «spre a fi văzut», ei fac o *theoria*, un spectacol, în deplinul sens al cuvîntului.

Această geometrizare a universului fizic duce la

o modificare generală a perspectivelor cosmologice; ea consacră instaurarea unei forme de gîndire şi a unui sistem explicativ lipsite de analogie cu mitul. Spre exemplu, Anaximandros localizează pămîntul, imobil, în centrul universului, adăugînd că el rămîne acolo nemişcat, fără a fi nevoie să se sprijine pe ceva, din cauză că se află la egală distanţă de toate punctele circumferinţei cereşti şi ca atare nu există nici un motiv care să-l determine a se deplasa mai mult în jos decît în sus, mai mult într-o parte decît în cealaltă. Anaximandros situează aşadar cosmosul într-un spaţiu matematizat constituit din raporturi exclusiv geometrice. Dispare astfel imaginea mitică a unei lumi etajate, în care susul şi josul, prin opoziţia lor absolută, marchează nivele cosmice diferenţiind Puteri divine şi în care direcţiile spaţiului au semnificaţii religioase contrare. Mai mult, toate explicaţiile prin care mitul încerca să demonstreze stabilitatea pămîntului, «temelie de neclintit pentru toate vieţuitoarele» (Hesiod), se dovedesc inutile şi derizorii: pămîntul nu mai are nevoie de «sprijin», de «rădăcini» şi nu mai trebuie să plutească, aşa cum susţinea Thales, pe un element lichid din care se va fi ivit, nici să stea pe un vîrtej ori, ca la Anaximenes, pe o pernă de aer. Odată trasată schema spaţială, nu mai e nimic de spus, totul devine limpede. Pentru a înţelege de ce oamenii pot umbla pe pămînt fără teamă şi de ce acesta nu cade – cum se întîmplă cu obiectele la suprafaţa lui – este de ajuns să se ştie că toate razele unui cerc sînt egale.

Structura sa geometrică îi conferă cosmosului un tip de organizare opus aceluia pe care i-l atribuia mitul. Datorită ei, nici unui element sau porţiuni a lumii nu i se mai acordă o poziţie privilegiată în detrimentul celorlalte, nici o forţă fizică nu mai este plasată în postura dominantă a unui *basileus* exercitîndu-şi *dynasteia* asupra tuturor lucrurilor. Fiind aşezat în centrul unui univers perfect circular, la distanţe egale de circumferinţă, pămîntul poate rămîne imobil fără a fi supus vreunei dominaţii: ὑπὸ μηδενὸς κρατουμένη. Această formulă a lui Anaximandros, care introduce noţiunea de *kratos*, de putere de dominaţie asupra semenilor, vădeşte persistenţa unui anumit vocabular şi a anumitor concepte politice în gîndirea cosmologică a ionienilor. Însă, după cum subliniază pe bună dreptate Charles H. Kahn, într-un studiu recent, Anaximandros susţine în privinţa aceasta o teză mult mai avansată decît aceea expusă ulterior de discipolul său Anaximenes[1]. Cel din urmă afirmă că pămîntul stă pe aerul care îl domină *(synkratei)*, la fel cum sufletul domină trupul. Dimpotrivă, pentru Anaximandros, nici un element de sine stătător, nici o porţiune a lumii nu poate domina altele. Noua ordine a naturii este caracterizată de egalitatea şi simetria diferitelor forţe ce alcătuiesc *cosmos*-ul. Supremaţia aparţine în exclusivitate unei legi a echilibrului şi a perma-

1. Charles H. KAHN, *Anaximander and the origins of greek cosmology*, New York, 1960.

nentei reciprocităţi. În natură, ca şi în cetate, *monarchia* a fost înlocuită de un regim al *isonomiei*.

De aici, refuzul de a acorda apei, cum face Thales, aerului, cum face Anaximenes, sau oricărui alt element particular statutul de *arche*. Anaximandros concepe substanţa primă, «infinită, nemuritoare şi divină, înglobînd şi guvernînd» orice lucru, ca pe o realitate aparte, distinctă de toate elementele şi constituind originea lor comună, sursa inepuizabilă din care toate se alimentează deopotrivă. Motivaţia acestei opţiuni ne este prezentată de Aristotel: dacă vreunul dintre elemente ar fi înzestrat cu acea însuşire de a fi nelimitat care este proprie *apeiron*-ului, celelalte ar fi distruse de către el, întrucît elementele se definesc prin opoziţia lor reciprocă; prin urmare, ele trebuie să se afle întotdeauna într-o relaţie de egalitate *(isazei aei tanantia)* unele faţă de altele sau, cum va spune Aristotel în altă parte, să aibă puteri egale *(isotes tes dynameos)*[2]. Nu există nici un motiv de a pune la îndoială pertinenţa raţionamentului lui Aristotel şi de a respinge interpretarea concepţiei lui Anaximandros propusă de el. De notat faptul că argumentaţia aristoteliană implică o schimbare radicală în raporturile dintre putere şi ordine. *Basileia* şi *monarchia* care, în mit, întemeiau ordinea şi o susţineau apar, în noua perspectivă a lui Anaximandros, ca distrugătoare ale ordinii. Ordinea nu mai este una ierarhică; ea constă în menţinerea echili-

2. ARISTOTEL, *Fizica*, 204 *b* 22 şi 13-19; *Meteorologica*, 340 *a* 16.

brului între forţe de-acum egale, nici una dintre ele netrebuind să ajungă la o dominaţie definitivă asupra celorlalte, dominaţie ce ar duce la distrugerea cosmosului. Dacă *apeiron*-ul deţine *arche* şi guvernează orice lucru, e tocmai din cauză că domnia lui exclude posibilitatea ca un element să acapareze *dynasteia*. Întîietatea *apeiron*-ului garantează permanenţa unei ordini egalitare bazate pe reciprocitatea relaţiilor şi care, fiind superioară tuturor elementelor, le impune o lege comună.

De altfel, acest echilibru de forţe nu este cîtuşi de puţin static; el ascunde opoziţii şi se naşte din conflicte. Rînd pe rînd, fiecare forţă iese biruitoare, pune stăpînire pe putere şi apoi se retrage, cedînd exact ceea ce cîştigase. Un ciclu regulat asigură astfel alternanţa supremaţiei în univers, în succesiunea anotimpurilor, în trupul omenesc, împreunînd – ca pe doi termeni simetrici şi reversibili – dominaţia şi supunerea, extinderea şi retragerea, tăria şi slăbiciunea, naşterea şi moartea tuturor elementelor — ale acelor elemente care, după cum spune Anaximandros, «urmînd scurgerea ordonată a timpului îşi aduc reciproc despăgubire *(tisis)* şi îşi fac dreptate *(dike)* pentru *adikia* făptuită de fiecare».

Constituită din *dynameis* opuse şi aflate neîncetat în conflict, lumea le supune unei reguli a echităţii compensatorii, unei ordini care le conferă o deplină *isotes*. Sub jugul acestei *dike*, egală pentru toţi, forţele elementare se asociază şi se armonizează într-o mişcare ritmică pentru a compune, în

pofida multiplicităţii şi diversităţii lor, un cosmos unic.

Această nouă imagine despre lume a fost înfăţişată de Anaximandros într-un mod îndeajuns de riguros pentru a se impune, ca un soi de loc comun, tuturor filosofilor presocratici, ca şi gîndirii medicale. La începutul secolului al V-lea, Alcmaion o va formula în termeni care demonstrează atît de clar originea sa politică încît nu ni se pare necesar a mai stărui asupra ei, îndeosebi după apariţia articolelor consacrate de A. G. Vlastos acestei probleme[3]. Alcmaion defineşte sănătatea drept *isonomia ton dynameon*, echilibrul puterilor (umedul şi uscatul, recele şi caldul, amarul şi dulcele etc.), boala fiind, dimpotrivă, rezultatul *monarchiei* unui element asupra celorlalte, căci dominaţia exclusivă a unui element particular este destructivă.

Însă experienţa socială nu a oferit gîndirii cosmologice doar modelul unei legi şi unei ordini egalitare care să înlocuiască dominaţia atotputernică a monarhului. Cîrmuirea cetăţii ni s-a părut a fi legată de o nouă concepţie despre spaţiu, instituţiile *Polis*-ului proiectîndu-se şi căpătînd o formă concretă în ceea ce s-ar putea numi un spaţiu politic. E demn de remarcat, în această privinţă, faptul că

---

3. A. G. VLASTOS, *Equality and justice in early greek cosmologies* (*Classical Philology*, **42**, 1947, p. 156-178); *Theology and philosophy in early greek thought* (*The philosophical Quarterly*, 1952, p. 97-123); *Isonomia* (*American Journal of Philology*, **74**, 1953, p. 337-366); şi recenzia la lucrarea lui F. M. CORNFORD, *Principium Sapientiæ*, în *Gnomon*, **27**, 1955, p. 65-76.

cei dintîi urbanişti, precum Hippodamos din Milet, sînt în realitate nişte teoreticieni politici, organizarea spaţiului urban nefiind decît unul dintre aspectele unui efort mai general de ordonare şi raţionalizare a universului uman. Corelaţia dintre spaţiul cetăţii şi instituţiile sale apare încă foarte evidentă la Platon şi la Aristotel.

Noul spaţiu social este centrat. *Kratos*-ul, *arche* şi *dynasteia* nu mai sînt aşezate în vîrful piramidei sociale, ci sînt depuse *es meson*, la centru, în mijlocul comunităţii umane. Acest centru este acum valorizat, salvarea *polis*-ului depinzînd de cei numiţi *hoi mesoi*, întrucît – aflîndu-se la egală distanţă de extreme – ei constituie acel punct fix care poate conferi echilibru cetăţii. În raport cu centrul acesta, indivizii şi grupurile ocupă cu toţii poziţii simetrice. Iar *agora*, fiind expresia concretă a unei astfel de ordonări spaţiale, formează centrul unui spaţiu public şi comun, cei care pătrund în ea definindu-se, prin chiar acest lucru, ca egali, *isoi*. Datorită prezenţei lor în spaţiul acesta politic, ei stabilesc relaţii de perfectă reciprocitate unii cu alţii. Instituirea acelei *Hestia koine*, a Vetrei publice, este simbolul unei atari comunităţi politice[4]: instalată în Prytaneu, de obicei în *agora*, Vatra publică pare a se găsi, prin legăturile sale cu mulţimea vetrelor domestice, la egală distanţă de diversele familii ce alcătuiesc cetatea, ea trebuind să le reprezinte pe toate fără

4. Cf. L. GERNET, *Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne: le Foyer commun* (*Cahiers internationaux de Sociologie*, **11**, 1951, p. 21-43).

să se identifice cu una mai mult decît cu alta. Un spaţiu centrat, un spaţiu comun şi public, egalitar şi simetric, dar şi un spaţiu laicizat, destinat confruntării, dezbaterii şi argumentării, ce se opune spaţiului considerat religios al Acropolei la fel cum domeniul acelor *hosia*, treburile profane ale cetăţii oamenilor, se opune celui de care ţin *hiera*, problemele de natură sacră privitoare la zei.

Faptul că noul cadru spaţial a favorizat orientarea geometrică ce caracterizează astronomia greacă şi că există o profundă analogie structurală între spaţiul instituţional în care se exprimă *cosmos*-ul uman şi spaţiul fizic în care milesienii proiectează *cosmos*-ul natural ne este sugerat de asemănarea unor texte.

Pentru Anaximandros, conform doxografiei, pămîntul rămîne imobil şi fix din cauza poziţiei lui centrale *(peri meson, mese)*, a similitudinii *(homoiotes)* şi echilibrului *(isorropia)*. Iar pentru că se află în centru, adăuga Anaximandros, el nu e dominat *(kratumene)* de nimic. Corelaţia, pentru noi atît de paradoxală, pe care Anaximandros o stabileşte între absenţa «dominaţiei», centralitate şi similaritate îndreptăţeşte comparaţia cu un text politic al lui Herodot în care regăsim acelaşi vocabular şi aceeaşi interdependenţă conceptuală. Herodot povesteşte că, la moartea tiranului Polycrates, Maiandrios – desemnat de către defunct să preia *skeptron*-ul – a poruncit să fie chemaţi toţi cetăţenii în adunare şi le-a împărtăşit hotărîrea sa de a aboli tirania: «N-am încuviinţat, le-a spus el pe scurt, felul cum

Polycrates domnea ca un despot asupra unor oameni care erau semenii lui *(despozon andron homoion eauto)...* În ce mă priveşte, eu depun *arche es meson*, la centru, şi proclam pentru voi *isonomia*.»[5]

Asemănarea se vădeşte a fi cu atît mai semnificativă cu cît modul în care milesienii înşişi concep spaţiul fizic, organizat simetric în jurul unui centru, coincide cu anumite reprezentări de ordin social. După spusele lui Agathemeros, Anaximandros din Milet, discipolul lui Thales, a fost cel dintîi care a desenat pămîntul locuit pe o *pinax*, cum avea s-o facă mai apoi, dar cu mai multă precizie, Hecataios din Milet[6]. Autorul adaugă că oamenii din vechime înfăţişau pămîntul locuit sub forma unui cerc avînd Grecia în centru şi Delphi în centrul Greciei. Se ştie că Herodot avea să comenteze ironic această concepţie: «Mie unuia îmi vine să rîd, scrie el, cînd privesc hărţile pămîntului desenate de unii pe vremuri şi cărora nimeni n-a fost în stare să le găsească vreo noimă. Ei înfăţişează Oceanul curgînd împrejurul pămîntului care este rotund de parcă ar fi fost desenat cu compasul, iar Asia o fac la fel de mare ca Europa.»[7] Într-un alt pasaj, Herodot ne dezvăluie substratul instituţional şi politic al acestei geometrizări a spaţiului fizic, după părerea lui prea extinsă. Suferind un dezastru, toţi ionienii s-au adunat laolaltă la Panionion. Bias din Priene, unul din Înţelepţi, i-a sfătuit să strîngă o flotă comună

5. HERODOT, 3, 142.
6. AGATHEMEROS, 1, 1.
7. HERODOT, 4, 36.

cu care să pornească spre Sardinia şi acolo să întemeieze un singur oraş panionian. Însă Thales din Milet, cînd i-a venit rîndul să vorbească, i-a îndemnat să înfiinţeze un consiliu unic *(en Buleuterion)*, a cărui reşedinţă să fie la Teos, deoarece insula aceasta se află în centrul Ioniei *(meson Ionies)*, celelalte oraşe urmînd a fi locuite în continuare, dar dobîndind statutul unor deme periferice integrate unui *polis* unic[8].

De altfel, avem o dovadă a interferenţelor ce par a se fi produs între semnificaţiile politice, geometrice şi fizice ale centrului, conceput ca fiind punctul fix în jurul căruia se ordonează, în societate şi în natură, un spaţiu egalitar alcătuit din raporturi simetrice şi reversibile[9]. *Hestia*, simbolul din agora al noii ordini umane, va desemna la Philolaos focul cosmic central, iar la alţi filosofi pămîntul care stă nemişcat în mijlocul universului fizic[10].

În secolul al IV-lea, Platon se arată încă pe deplin conştient de existenţa unor atari correspon-

---

8. *Id.*, 1, 170.

9. Gîndirii mitice îi sînt desigur cunoscute circularitatea şi centrul, valorizîndu-le şi ea pe amîndouă. Numai că imaginea religioasă a centrului nu ordonează un spaţiu simetric, ci implică, dimpotrivă, un spaţiu ierarhizat ce cuprinde nivele cosmice între care centrul permite stabilirea unei comunicaţii. Simbolismul politic al Centrului (Vatra comună) apare ca o mediere între expresia religioasă a centrului *(omphalos, Hestia)* şi conceptul geometric de centru, într-un spaţiu omogen; cf., referitor la acest aspect, L. GERNET, *l. c.*, p. 42 sq.

10. Cf. R. E. SIEGEL, *On the relation between early scientific thought and mysticism: is Hestia, the central fire, an abstract astronomical concept?* (*Janus*, **49**, 1960, p. 1-20).

denţe între structura cosmosului natural şi organizarea cosmosului social. Filosoful care a pus să se scrie în pragul Academiei: «nimeni să nu intre aici dacă nu e geometru» aduce mărturie despre legăturile între gîndirea geometrică şi gîndirea politică stabilite şi păstrate multă vreme la greci de o origine şi o orientare comune. Atacîndu-i vehement, în *Gorgias*, în persoana lui Callicles şi prin gura lui Socrate, pe toţi aceia care refuză să studieze geometria, Platon asociază îndeaproape cunoaşterea egalităţii geometrice *(isotes)*, fundament al cosmosului fizic, de virtuţile politice stînd la baza noii ordini a cetăţii, *dikaiosyne* şi *sophrosyne*: «După cum spun învăţaţii, Callicles, cerul şi pămîntul, zeii şi oamenii sînt legaţi între ei într-o comunitate *(koinonia)* întemeiată pe prietenie *(philia)*, ordonare *(cosmiotes)*, moderaţie *(sophrosyne)*, dreptate *(dikaiotes)* ... dar tu, deşi eşti atît de învăţat, nu ţii seama de aceste lucruri şi uiţi că egalitatea geometrică *(geometrike isotes)* este atotputernică printre zei şi printre oameni; de aceea nesocoteşti geometria.»[11]

---

11. PLATON, *Gorgias*, 508 *a*.

ÎNCHEIERE

Între instituirea *Polis*-ului şi naşterea filosofiei, două fenomene de ordin diferit, există o strînsă corelaţie care demonstrează cît de apropiate erau legăturile gîndirii raţionale, la începuturile ei, cu structurile sociale şi mentale specifice cetăţii greceşti. Reaşezată astfel într-un context istoric, filosofia îşi pierde acel caracter de revelaţie absolută care i-a fost uneori atribuit, văzîndu-se în tînăra ştiinţă a ionienilor o întrupare în Timp a unei raţiuni atemporale. Şcoala din Milet nu a asistat la naşterea *Raţiunii*, ci ea a construit *o* Raţiune, o primă formă de raţionalitate. Această raţiune greacă diferă de raţiunea experimentală a ştiinţei contemporane, orientată către explorarea mediului fizic şi ale cărei metode, instrumente intelectuale şi cadre mentale au fost elaborate pe parcursul ultimelor secole, într-un efort laborios şi neîntrerupt de cunoaştere şi stăpînire a Naturii. Cînd Aristotel defineşte omul drept un «animal politic», el pune în evidenţă deosebirea dintre Raţiunea greacă şi cea de

astăzi. Dacă *homo sapiens* este, în ochii lui, un *homo politicus*, aceasta se datorează faptului că Raţiunea însăşi, în esenţa ei, este politică.

Adevărul e că Raţiunea s-a exprimat, s-a constituit şi s-a format, în Grecia, mai întîi pe plan politic. Experienţa socială a putut deveni, la greci, obiectul unei reflecţii pozitive deoarece, în cetate, ea se preta unei dezbateri publice bazată pe argumente. Declinul mitului începe odată cu punerea în discuţie de către cei dintîi Înţelepţi a ordinii umane şi cu încercarea acestora de a o defini în sine, transpunînd-o în formule accesibile înţelegerii şi aplicîndu-i norma numărului şi a măsurii. Astfel s-a conturat şi s-a definit o gîndire politică propriu-zisă, exterioară religiei şi avînd un vocabular, nişte concepte, principii şi vederi teoretice specifice. Această gîndire a marcat profund mentalitatea omului din vechime şi ea caracterizează o civilizaţie care nu a încetat, atîta vreme cît a rămas vie, să considere viaţa publică drept o încununare a activităţii omeneşti. Pentru greci, nu există vreo demarcaţie între om şi cetăţean; *phronesis*, cugetarea, este privilegiul unor oameni liberi ce îşi exercită corelativ raţiunea şi drepturile civice. Ca atare, oferind cetăţenilor cadrul în care ei să-şi creeze raporturile reciproce, gîndirea politică a reuşit concomitent să le orienteze şi modeleze demersurile intelectuale în alte domenii.

Atunci cînd ia naştere în Milet, filosofia este indisolubil legată de această gîndire politică ale cărei preocupări fundamentale ea le exprimă şi căreia parţial îi preia vocabularul. Nu peste mult

timp, însă, devine mai independentă. Odată cu Parmenides, ea îşi găseşte propria cale, explorînd un domeniu nou şi căutînd rezolvarea unor probleme ce-i aparţin doar ei. Filosofii nu se mai întreabă, aşa cum făceau milesienii, ce este ordinea, cum s-a format şi cum se menţine, ci care este natura Fiinţei, a Cunoaşterii şi care sînt raporturile dintre ele. Grecii adaugă astfel o nouă dimensiune istoriei gîndirii omeneşti. Pentru a rezolva dificultăţile teoretice, acele «aporii» pe care le dădea la iveală însuşi progresul demersurilor sale, filosofia a trebuit să-şi făurească treptat un limbaj, să-şi elaboreze conceptele, să creeze o logică, să-şi construiască propria raţionalitate. Dar în acest travaliu ea nu s-a apropiat prea mult de realitatea fizică, a recurs prea puţin la observarea fenomenelor naturale şi nu a făcut experimente, însăşi noţiunea de experiment rămînîndu-i străină. A creat o matematică, însă nu a încercat a se sluji de ea în explorarea naturii, lipsindu-i acea conexiune între matematică şi fizică, între calcul şi experiment, care ni s-a părut că unea la început geometria şi politica. Dacă, pentru gîndirea greacă, universul social trebuie să fie subordonat numărului şi măsurii, în schimb natura reprezintă mai degrabă un domeniu al aproximativului, căruia nu i se aplică nici calculul exact, nici raţionamentul riguros. Raţiunea greacă s-a format mai curînd în cadrul relaţiilor dintre oameni, decît în cadrul raporturilor dintre oameni şi lucruri. Dezvoltarea ei se datorează nu atît tehnicilor cu ajutorul cărora se poate acţiona asupra lumii, cît acelo-

ra ce conferă un ascendent asupra semenilor şi al căror instrument comun este limbajul: arta politicianului, a retorului, a magistrului. Raţiunea greacă oferă posibilitatea de a acţiona în mod pozitiv, raţional şi metodic asupra oamenilor şi nu de a transforma natura. Cu limitele, dar şi cu înnoirile sale, ea este fiică a cetăţii.

POSTFAȚĂ

Cititorul care se întîlnește pentru prima dată cu această introducere în istoria filosofiei grecești nu trebuie să se lase înșelat de aparența modestă a volumului pe care îl are în față: numărul restrîns al paginilor este mărturia unei extraordinare densități a textului mai degrabă decît a unei funcționalități didactice liminare, precum și a faptului că aceste prolegomene sînt expresia unei viziuni novatoare atît de decantate încît nu mai are nevoie decît de puține cuvinte pentru a se exprima.

Volumul, apărut în 1962 și reeditat apoi de mai multe ori, este primul dintre cele publicate de Vernant, într-o vreme în care numele lui era cunoscut doar unui cerc relativ redus de colaboratori și elevi ai recent înființatei «secții a VI-a» a Școlii Practice de Înalte Studii din Paris – această «anti-Sorbonă» din care avea să se dezvolte, după 1968, École des Hautes Études en Sciences Sociales – instituția care oficializa noile orientări ale istoriografiei și științelor sociale în Franța postbelică. Azi, cînd autorul acestei cărți esențiale este celebru nu doar în țara sa – unde, ca profesor la Collège de France, a ajuns pe treptele cele mai înalte ale consacrării universitare – ci și în întreaga lume, cînd opera lui e tradusă deopotrivă în Anglia, în America sau în Japonia, importanța acestui volum inaugural pentru metoda și pentru

conceptele care au fost puse nu doar de Vernant, ci şi de întreaga şcoală creată de el, la baza analizei structurilor profunde ale civilizaţiei greceşti apare încă şi mai limpede poate decît cu 30 de ani în urmă.

Într-adevăr, la o lectură cît de cît atentă, volumul consacrat de Vernant «Originilor gîndirii greceşti» se vădeşte a fi în acelaşi timp o lucrare finită şi o prospectare a unor teritorii a căror explorare va face substanţa cercetărilor ulterioare realizate sau sugerate de autor elevilor săi. Vocaţia introductivă a lucrării se afirmă astfel în sensul ei cel mai înalt, dar se şi dedublează, făcînd din acest opuscul nu doar o remarcabilă – şi novatoare – iniţiere în istoria filosofiei şi culturii greceşti, ci deopotrivă o excelentă introducere în studiul acelor cercetări care au inovat în modul cel mai radical percepţia contemporană a societăţii şi a imaginarului antic.

O primă particularitate prin care demersul adoptat de Vernant se deosebeşte de altele, apropiate lui, priveşte punctul de plecare al analizei întreprinse în lucrarea de faţă. Există nenumărate anchete referitoare la originile unor fapte de civilizaţie greacă sau la aceasta în întregul ei, însă cele mai multe pornesc de la epopeea şi de la epoca homerică, văzute ca un prim strat identificabil al formelor de gîndire şi al formelor de societate greceşti. Or, într-o carte apărută, cum e cazul celei a lui Vernant, la mai puţin de zece ani după senzaţionala descifrare a documentelor miceniene de către Ventris şi Chadwick, originile gîndirii greceşti sînt căutate – cu o admirabilă şi îndrăzneaţă adecvare la titlu – în extrem de problematica relaţie dintre lumea palatelor miceniene şi posteritatea acesteia. Un atare demers novator este consemnat chiar în frazele de început ale cărţii: Odată cu descifrarea linearului B micenian, datarea primelor texte greceşti de care dispunem a fost decalată cu o jumătate

de mileniu în urmă. Această adîncire a perspectivei cronologice modifică întreg cadrul în care se situează problema originilor gîndirii elenice. *Primele trei capitole ale cărții sînt consacrate analizei originilor gîndirii grecești din această perspectivă adîncită, căreia nu-i cunoaștem echivalent în cercetările altor savanți, dar de la care au pornit investigații ulterioare deosebit de importante ale autorului însuși și ale colaboratorilor săi (de pildă, lucrarea lui Marcel Detienne «Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque», apărută la Paris în 1967). Iar perspectiva aceasta nu e a unei simple continuități, cum era în ultimă instanță aceea a lui Martin Nilsson din influenta sa carte despre originile miceniene ale religiei grecești, ci dimpotrivă ea presupune înțelegerea imediată a ceea ce documentele în linearul B evidențiau ca diferențe ireductibile între lumea princiară a epocii bronzului și lumea cetăților născînde la începutul mileniului I î. d. Chr.*

Aici, anume în această distanță specifică, mărturie a unei crize profunde care desparte Grecia palatelor miceniene de Grecia cetăților-poleis *se situează, pentru Vernant, punctul de pornire al unei extraordinare creativități culturale a cărei premisă este confruntarea dintre două imagini ale suveranității. Identificînd tensiunea dintre amintirea – difuză, uneori chiar nostalgică – a unei regalități integratoare care își asuma răspunderea cosmosului în întregul său și suveranitatea împărțită și participativă care se naște din criza și prăbușirea universului palațial, Vernant identifică termenii înșiși ai unei dinamici complexe și ai unei relații biunivoce între real și imaginar care centrează demersul său deopotrivă în zona originilor și în cea a originalității profunde a gîndirii Greciei antice.*

Cadrul istoric este reconstituit, pe baza documentelor în linearul B și a unui demers comparativ extrem de

nuanţat şi de atent la diferenţe, în primele două capitole, care prezintă o analiză centrată asupra formelor de suveranitate a căror criză e evocată în cel de-al treilea capitol al cărţii.

Figura esenţială care se desprinde din această analiză este cea a «regelui mitic», imagine epurată a prinţului (wa-na-ka): pornind de la calificarea religioasă ce reprezintă temeiul unei autorităţi integrale şi integratoare a suveranului, al vocaţiei sale cosmice, identificată atît în structurile societăţii palaţiale din epoca bronzului, cît şi în legendele şi în imaginarul Greciei cetăţilor, analiza lui Vernant reconstituie, în coerenţa şi în particularităţile ei, această figură centrală a universului micenian. Suveranul ordonator, ax al universului, responsabil de bunăstarea şi de buna rînduială a lumii, îşi găseşte referentul în instituţia regalităţii miceniene, cu ierarhiile sale concentrice şi cu complicatele ei subordonări, pe care documentele provenite din arhivele palatelor miceniene au pus-o în lumină şi pentru care instituţii similare din Orientul Apropiat antic oferă demersului comparatist al autorului o multitudine de sugestii, cu atît mai importante pentru reconstituirea pe care el o operează cu cît aceasta ţine seama nu doar de similitudini, ci şi de diferenţa specifică. E suficient, cred, să amintesc modul în care Vernant scoate în evidenţă caracterul în parte artificial al acestui dublu «transplant» – din tradiţia regatelor «hidraulice» ale Orientului (unde imperativele irigării pe scară largă a cîmpurilor dau sensul său ultim figurii suveranului cosmic) în lumea palatelor cretane, probabil cristalizată în jurul unei regalităţi sacerdotale şi, de aici, în lumea războinică a cuceritorilor aheeni ai Cretei de la jumătatea mileniului II î. d. Chr. – pentru a releva atentul discernămînt al unor comparaţii dominate de o foarte îndrăzneaţă prudenţă. Sub acelaşi aspect, modul în care textul aduce în discuţie posibila comparaţie între lumea

miceniană și societatea hittită contemporană ei este în același timp elocvent și deosebit de productiv pentru înțelegerea specificității acestui univers peri-mediteranean al mileniului II.

Numai că, așa bogată și fascinantă cum e, această reconstituire a cadrului istoric – *deopotrivă real și imaginar al Greciei palațiale – nu reprezintă, ca atare, finalitatea demersului lui Vernant. El încearcă să reconstituie relația dintre această lume și imaginarul Greciei post-miceniene, ceea ce conferă analizelor sale nu numai o altă dimensiune decît aceea, oricum cîștigată, a reconstituirii unei istorii diacronice, ci totodată o originalitate și o importanță care le situează la un alt nivel.*

Ceea ce ne îndreptățește să credem – *scrie Vernant* – că un asemenea mod de exercitare a puterii regale în toate domeniile se datorează faptului că regele, în calitatea sa de suveran, se află în strînsă legătură cu lumea religioasă, fiind asociat unei clase sacerdotale care ne apare numeroasă și puternică. În sprijinul acestei ipoteze, este de semnalat că amintirea unei funcții religioase a regalității s-a perpetuat în Grecia și după apariția Cetății, iar amintirea Regelui Divin, magician, stăpînitor al timpului și cel care face pămîntul să rodească, a supraviețuit sub forma unui mit. Legendei cretane a lui Minos, care o dată la nouă ani, în peștera din muntele Ida, era supus unei probe menite să reînnoiască, printr-un contact direct cu Zeus, puterea sa regală, îi corespunde în Sparta ordalia pe care, din nouă în nouă ani, eforii o impun celor doi regi ai lor, scrutînd în taina nopții cerul spre a citi în el dacă suveranii nu au făptuit cumva vreo greșeală ce i-ar face nedemni să-și exercite funcția regală.

Acest pasaj – ales cu greu dintre atîtea altele, pe care cititorul va avea, desigur, bucuria de a le descoperi singur în text – relevă pluralitatea de planuri în care se situează – cu o economie de mijloace și cu un firesc

aproape înşelător – analiza lui Vernant. Într-adevăr, la un prim examen, textul pare a relua o temă frecventă în cercetarea proto-istoriei Greciei, cea a «nucleului de adevăr» al miturilor. La o scrutare mai atentă, însă, se va vedea că reflecţia autorului poartă asupra altui obiect şi presupune alte concepte. Propunînd o serie de analogii între funcţia religioasă exercitată de regii micenieni şi miturile ori riturile Greciei cetăţilor, textul propune paradigma unei continuităţi a imaginarului colectiv, purtător deopotrivă al reminiscenţelor miceniene dar şi al «indicelui de refracţie» pe care criza societăţilor palaţiale şi discontinuitatea realităţilor acestora îl vor fi generat.

Analiza operată de Vernant instituie astfel o raportare aparte la problemele continuităţii şi discontinuităţii dintre civilizaţia miceniană şi cea dominată de Polis: *temele memoriei colective, proiecţia unui ansamblu de reprezentări din experienţa directă în imaginarul evocator al unor vremuri apuse, oferă viitoarelor analize asupra a ceea ce se va numi «epoca întunecată» a istoriei greceşti metode şi paradigme de o extraordinară pertinenţă. Conturul idealizat al unei suveranităţi atotcuprinzătoare se desprinde din experienţa istorică a Greciei palaţiale şi devine un mit tocmai în momentul în care civilizaţia cristalizată în jurul acestei forme de suveranitate abia dispăruse.*

Capitolul al III-lea, care urmăreşte criza suveranităţii în lumea post-miceniană, introduce în discuţie două noi elemente. Pe de o parte, este vorba de imaginarul suveranităţii pe care grecii l-ar fi putut purta cu ei din vremurile îndepărtate care premerg instalării lor în Peninsula Balcanică şi formării lor ca popor, adică de ceea ce se poate reconstitui ca imaginar indo-european. Întemeindu-se pe concluziile lui Georges Dumézil – azi avînd parte de o celebritate postumă, dar care, la începutul anilor '60, era departe de a beneficia, mai ales

în propria-i țară și mai ales din considerente extra-academice, de notorietatea ce i se cuvenea de fapt – Vernant examinează problema imaginii regelui ideal, legitimat prin aceea că exercită cele trei funcții definitorii ale suveranității în orizontul indo-european, comparînd-o cu tradiția greacă: Un exemplu caracteristic îl constituie legendele despre regii sciți, istorisite de Herodot, care îl înfățișează pe Suveran ca pe un personaj plasat în afara și deasupra diverselor clase funcționale ce alcătuiesc societatea; pentru că el le reprezintă pe toate și pentru că toate, deopotrivă, regăsesc în el originea însușirilor lor definitorii, el nu mai aparține nici uneia. Regele e singurul care deține simultan toate cele trei tipuri de obiecte de aur – cupa pentru libații, securea de luptă, plugul (brăzdarul și jugul) – simbolizînd cele trei categorii sociale (preoții, războinicii și agricultorii) cărora le aparțin sciții. Persoana suveranului are darul de a asigura integrarea și contopirea acelor activități umane care sînt divergente în cadrul societății. În legendele Atenei este descris un proces invers: o criză succesorală care, în loc să fie rezolvată prin victoria unui pretendent asupra celorlalți și prin concentrarea întregii *arche* în mîinile acestuia, duce la o divizare a suveranității, fiecare pretendent însușindu-și în exclusivitate una din laturile puterii și lăsîndu-i pe frații săi să și le împartă pe celelalte. Accentul nu mai este pus pe un personaj unic ce domină viața socială, ci pe o multitudine de funcții care, fiind opuse unele altora, necesită o repartizare și o delimitare reciproce.

Criza suveranității miceniene în «epoca întunecată» este interpretată astfel ca un proces de laicizare a puterii și de divizare a competențelor regale între membrii unei aristocrații care transpune în acest registru al autorității «regale» modelele agonistice și paritare ale unei societăți războinice de pairi. *Această «explozie» a*

categoriilor mentale arhaice poate fi pusă în legătură cu o multitudine de factori ai crizei sec. XII-XI, dar ea are, în viziunea lui Vernant, şi o determinare proprie, ţinînd de caracterul oarecum artificial al administraţiei palaţiale preluate de aheeni de la cretani – şi de aceştia din Orientul «hidraulic»: Organizarea Palatului, cu personalul său administrativ, cu tehnicile sale de contabilitate şi control, cu reglementarea strictă a vieţii economice şi sociale, are un caracter de împrumut. Întregul sistem se bazează pe întrebuinţarea scrierii şi pe constituirea arhivelor. Scribii cretani, trecuţi în serviciul dinastiei miceniene, sînt aceia care, transformînd linearul folosit în palatul de la Cnossos (linearul A), pentru a-l adapta dialectului noilor lor stăpîni (linearul B), le-au oferit acestora mijloacele de a implanta în Grecia continentală metodele administrative proprii economiei palaţiale. Extraordinara stabilitate păstrată de limba tăbliţelor în timp (peste 150 de ani separă data documentelor de la Cnossos de cea a documentelor de la Pylos) şi în spaţiu (Cnossos, Pylos, Micene, dar şi Tirint, Theba, Orchomenos) demonstrează că este vorba de o tradiţie menţinută în interiorul unor grupuri strict închise. Aceste medii specializate de scribi cretani au furnizat regilor micenieni atît cunoştinţele tehnice cît şi cadrele necesare administrării palatului. *În atari condiţii, fragilitatea sistemului palaţial are drept corelativ o rezistenţă sporită a structurilor pe care acesta şi le subordonase – a cetelor de războinici nobili, dar şi a comunităţilor rurale aflate într-o dependenţă mai vagă poate decît o pretind arhivele palatului.*

Intră astfel în discuţie un al doilea termen a cărui emergenţă caracterizează perioada post-miceniană: comunitatea rurală, acel da-mo *micenian în relaţia sa istorică cu* ho demos. Dependenţa de palat a comunităţilor rurale (*din epoca miceniană,* n. com.) nu este într-atît de abso-

lută încît ele să nu poată supraviețui și fără acesta. Dacă s-ar desființa controlul regal, *damos*-ul ar continua să-și lucreze pămînturile în același fel. Ar fi nevoit, ca și în trecut, dar într-un cadru devenit pe de-a-ntregul sătesc, să-i întrețină pe regii și oamenii înstăriți din partea locului prin dări, plocoane și impozite mai mult sau mai puțin obligatorii.

Iată cum, la capătul unei crize majore care «decapitează» societatea miceniană, se instaurează cei doi termeni ai unei tensiuni fertile nu numai pentru istoria socială și politică a lumii grecești, ci și pentru istoria ei imaginară, cele două laturi, cele două componente care, în exegeza propusă de Vernant, reprezintă – și aici se află elementul esențial al demersului său – un unic și indivizibil proces: pe de o parte comunitățile sătești, pe de alta o aristocrație războinică din rîndurile căreia membrii celor mai de vază familii dețin și unele monopoluri religioase, ca privilegiu al *genos*-ului lor. Căutarea unui echilibru, a unui acord între aceste forțe opuse, pe care prăbușirea sistemului palațial le descătușează și care nu o dată se vor înfrunta cu violență, va duce la nașterea, într-o perioadă de tulburări, a unei gîndiri morale și a unor speculații politice care vor defini o primă formă a «înțelepciunii» umane. Apariția acestei *sophia*, în zorii veacului al VII-lea, se datorează unei pleiade de personaje destul de stranii, aureolate de o glorie cvasi-legendară și pe care Grecia nu va înceta să le celebreze ca pe cei dintîi și adevărații săi «Înțelepți». *Sophia* nu are drept obiect universul reprezentat de *physis*, ci lumea oamenilor, încercînd să determine elementele ei componente, natura forțelor ce provoacă discordie înlăuntrul acesteia și modul cum pot fi ele armonizate și unificate, pentru ca din înfruntarea lor să se nască ordinea de esență umană a cetății. Înțelepciunea aceasta este rodul unei îndelungate istorii, presărată cu

dificultăţi şi poticneli, în care intervin factori multipli, dar care s-a îndepărtat de la bun început de concepţia miceniană despre Suveran, pentru a lua un alt curs. Problemele puterii, ale formelor şi componentelor ei, aveau să se pună, dintr-o dată, în termeni noi.

Premisele astfel definite, cel de-al IV-lea capitol porneşte la analiza universului spiritual al cetăţii-polis. *Ceea ce face din acest capitol punctul crucial al demonstraţiei este modul în care autorul izbuteşte să construiască teza sa centrală asupra rolului cetăţii, al instituţiilor şi practicilor mentale pe care acestea le suscită, ca matrice generatoare a tuturor formelor de cultură. Iată, de exemplu, ce scrie el despre* logos: Sistemul *polis*-ului implică, mai întîi, o extraordinară preeminenţă a cuvîntului asupra tuturor celorlalte instrumente ale puterii. El devine unealta politică prin excelenţă, cheia oricărei autorităţi în stat, instrumentul de comandă şi de dominaţie asupra semenilor. Această putere a cuvîntului – din care grecii au făcut o divinitate: *Peitho*, puterea persuasiunii – aminteşte de eficacitatea cuvintelor şi formulelor în anumite ritualuri religioase sau de semnificaţia atribuită «spuselor» regelui, cînd *themis* este rostită în mod suveran de către acesta; dar în realitate e vorba de cu totul altceva. Cuvîntul nu mai este un cuvînt ritual, o formulă potrivită, ci înseamnă dezbatere în contradictoriu, discuţie, argumentare. El presupune existenţa unui public căruia să i se adreseze, ca unui judecător ce hotărăşte în ultimă instanţă, prin ridicarea mîinilor, care din cele două părţi aflate în faţa sa are dreptate; iar prin această opţiune aparţinînd în exclusivitate oamenilor este cîntărită puterea de convingere a fiecăruia dintre cele două discursuri, asigurîndu-se victoria unuia din oratori asupra adversarului său. (...) Între politică şi *logos* există prin urmare o strînsă corelaţie, o legătură reciprocă. Arta politică înseamnă, în

esenţă, utilizare a limbajului; iar *logos*-ul, la origine, devine conştient de sine, de regulile şi de eficacitatea lui, datorită funcţiei sale politice.

Pornind de la această practică definitorie pentru exercitarea puterii în cetate, Vernant reconstituie evoluţia vieţii publice şi a instituţiilor ei ca pe un multiplu proces de divulgare a unor cunoştinţe şi adevăruri speciale, aparţinînd la origine unor segmente specializate ale corpului civic şi care devin parte integrantă din ta koina. *Tehnicile războiului şi valorile acestuia ca expresie a excelenţei unei elite devin, prin «revoluţia hoplitică», o tactică şi un* ethos *ale războiului civic, cu consecinţe de o extraordinară importanţă pentru societatea şi gîndirea greacă (la cîţiva ani după publicarea cărţii de faţă, Vernant va organiza un colocviu consacrat războiului în lumea greacă – «Problèmes de la guerre en Grèce ancienne», Paris-Haga, 1967 – care va marca o cotitură în analiza funcţiei militare în cetate). Tainele riturilor sau adevărul revelat al cultelor iniţiatice devin, prin transmiterea lor scrisă, accesibile şi publice:* Fireşte, *scrie el,* adevărul înţeleptului, aidoma tainei religioase, înseamnă revelare a esenţei, dezvăluire a unei realităţi superioare care depăşeşte cu mult capacitatea de înţelegere a omului de rînd; dar încredinţat scrisului, acest adevăr este desprins din cercul închis al sectelor spre a fi înfăţişat, în plină lumină, privirilor întregii cetăţi, ceea ce echivalează cu recunoaşterea faptului că el este, de drept, accesibil tuturor, consimţindu-se la a-l supune judecăţii tuturora, aşa cum se întîmplă şi cu dezbaterea politică, în speranţa că va sfîrşi prin a fi acceptat şi recunoscut de către toţi.

Despre funcţia aparte a scrisului ca instrument de divulgare în lumea greacă, spre deosebire de civilizaţiile de sacerdoţi şi scribi specializaţi care o preced, Vernant scrie, în această carte liminară, rînduri de o importanţă

cu totul remarcabilă pentru dezvoltarea studiilor despre scriere şi oralitate în lumea antică. Dar, alături de inscripţii, tot ce e supus văzului (theama, theatron), *de la spectacolul care se naşte la statuia care este expusă, aparţine domeniului public şi intră sub incidenţa aceloraşi norme:* În cazul marii statui destinată cultului şi instalată în templu pentru a întruchipa divinitatea, am putea afirma că întreaga semnificaţie a lui *esse* a fost redusă la *percipi*. Înfăţişate privirii cetăţii, acele *sacra* înzestrate odinioară cu o forţă de temut şi ţinute departe de ochii publicului devin un spectacol, o «învăţătură despre zei», la fel cum istorisirile secrete şi formulele tăinuite îşi leapădă misterul şi puterea lor religioasă sub privirile cetăţii pentru a se preschimba în «adevăruri» despre care Înţelepţii vor discuta.

Dubla origine a filosofiei – pe de o parte divulgare, dispersie şi dezbatere asupra exerciţiului puterii, asupra transgresiunii (hybris) *confruntată cu* dike, *iar pe de altă parte clamare a unui adevăr revelat care apropie şcoala filosofică de grupul iniţiatic de* mystoi, *ca în cazul conventiculelor pythagoreice – presupune nu atît o ruptură cu tradiţia, cît o nouă lectură comună a acesteia: Sophia, philosophia – scrie Vernant –* substituie riturilor de iniţiere tradiţionale care împiedicau accesul la revelaţiile interzise un alt gen de încercări: însuşirea unei norme de viaţă, angajarea pe o cale ascetică, pe un drum de căutări în care vechile practici divinatorii, exerciţiile spirituale de concentrare, de extaz şi de separare a sufletului de trup îşi păstrează locul, alături de tehnicile de dezbatere şi argumentare sau de noile instrumente mentale precum matematica.

Prin urmare – *scrie el în continuare* – filosofia se va găsi la naşterea sa într-o poziţie ambiguă: prin căutările şi prin sursele sale de inspiraţie ea se va înrudi atît cu iniţierile misterelor, cît şi cu controversele purtate în

agora, oscilînd între caracterul secret, propriu sectelor și cel public, al dezbaterilor în contradictoriu specifice activității politice. În funcție de mediu, de conjunctura momentului ori de anumite tendințe, o vom vedea – așa cum se întîmplă cu secta pythagoriciană în Grecia Mare, în secolul al VI-lea – adoptînd modelul de organizare al unei confrerii închise și refuzînd să încredințeze scrisului o doctrină pe de-a-ntregul ezoterică. Sau va putea să se integreze cu totul vieții publice, cum o va face mișcarea sofiștilor, înfățișîndu-se ca o modalitate de pregătire pentru exercitarea puterii în cetate și oferindu-și învățăturile fiecărui cetățean, fără vreo restricție, în schimbul unor sume de bani. S-ar părea că filosofia greacă a purtat mereu pecetea acestei ambiguități originare. Filosoful va oscila neîncetat între două tipuri de atitudine, între două ispite potrivnice: uneori el se va proclama ca fiind singurul în măsură să conducă statul și, însușindu-și cu trufie postura regelui-divin, va pretinde în numele acelei «cunoașteri» ce îi conferă superioritate asupra oamenilor să reformeze întreaga viață socială, instaurînd în chip suveran ordinea în cetate; iar alteori, izolîndu-se de lume spre a se consacra unei căutări sapiențiale cu caracter strict personal, va aduna în jurul său cîțiva discipoli, încercînd împreună cu ei să întemeieze în interiorul cetății și separat de aceasta o altă cetate. Renunțînd la a mai împărtăși felul de viață al comunității, el își va căuta salvarea în cunoaștere și contemplație.

Demonstrația capitală pe care o propune, așadar, acest capitol central în demersul autorului aduce în scenă și transformă în theama, *vizualizează pentru cititor dialogul constant și corespondența biunivocă între societatea și cultura Greciei. De la categoriile mentale implicite în practica politică și în* ethos*-ul cetății la viziunea despre Univers pe care o propun cei dintîi filosofi, analogiile și corespondențele se multiplică, întîlnindu-se în*

primele schiţe de utopie şi de teoretizare a echilibrelor în polis. *Practica politică pune în circulaţie un ansamblu de reprezentări cărora le răspunde dinamica însăşi a instituţiilor, tot mai mult deschisă unei creaţii conceptuale, proiectului şi teorezei.*

Desigur, acest proces nu e nici uniform, nici omniprezent. Sparta fusese marele teren de inovaţie instituţională şi etică al secolului al VII-lea printr-o reformă care dezvolta pînă la capăt efectele «revoluţiei hoplitice». Aşa cum explică Vernant, în *polis* condiţia de soldat coincide cu aceea de cetăţean: o persoană care face parte din formaţiunea militară a cetăţii îşi are locul asigurat în sistemul ei de organizare politică. Dar modificările aduse armamentului şi revoluţia ivită în tehnica de luptă la mijlocul secolului al VII-lea aveau să transforme personajul războinicului, reînnoindu-i statutul social şi portretul psihologic. *Difuziunea falangei hoplitice, al cărei excepţional succes tactic se datorează coeziunii unei mase de războinici înzestraţi cu armament greu şi înaintînd implacabil şi coerent, instaurează nu doar în practica războiului, ci şi în practica politică* relaţii reciproce şi reversibile, înlocuind raporturile ierarhice de supunere şi dominaţie. Toţi aceia care fac parte din stat se vor defini ca fiind *Homoioi* (asemănători), iar ulterior, într-un mod mai abstract, ca *Isoi.* În pofida a tot ceea ce-i face să fie opuşi în realitatea vieţii sociale, pe plan politic cetăţenii se consideră a fi nişte unităţi interşanjabile în interiorul unui sistem a cărui lege este echilibrul şi a cărui normă este egalitatea.

Procesul început astfel în Sparta, unde suveranitatea adunării cetăţenilor (apella) *va fi statuată încă din sec. VII prin «marea rhetră» atribuită de tradiţie lui Lycurg, întemeietorul mitic al instituţiilor şi al modului de viaţă lacedemonian, reprezintă o premisă esenţială a evoluţiei ulterioare a instituţiilor cetăţii, pentru care modelul*

spartan va fi un ferment și un ideal în veacurile următoare. Și totuși, în Sparta chiar, această evoluție remarcabilă și timpurie nu se continuă în planul spiritului. Condiție necesară a dezbaterii conceptuale, cetatea de pairi *pe care reforma hoplitică o instaurează nu e însă și condiția suficientă pentru conceptualizarea raporturilor de putere în cetatea inovată și pentru emergența dezbaterii filosofice. Pentru cristalizarea acestei dimensiuni a civilizației cetății, nu disciplina militară a Lacedemoniei, ci dezbaterea publică și confruntarea argumentelor între egali, într-un mediu politic eliberat de opresiunea ierarhiilor absolutizate ale trecutului, reprezintă mediul favorizant.* În locul lui *Peitho*, forța de convingere, lacedemonienii vor celebra ca instrument al legii puterea lui *Phobos*, teama care îi face pe toți cetățenii să se plece supuși. Ei vor fi mîndri de discursurile lor concise și vor prefera controverselor subtile formulele sentențioase și definitive. Pentru ei, cuvîntul rămîne legat de acele *rhetrai*, legile cvasi-oraculare de care ascultă fără crîcnire și cărora refuză să le confere un caracter public așternîndu-le în scris. Oricît de avansată a putut fi Sparta pentru vremea sa, ea va lăsa altora onoarea de exprima în chip desăvîrșit noua concepție despre ordine atunci cînd, sub domnia legii, Cetatea devine un cosmos echilibrat și armonios. Iar cei care vor ști să atragă atenția asupra noilor idei morale și politice, explicînd toate consecințele ce decurg din ele, nu vor fi lacedemonienii, deși aceștia – printre primii – le-au dat o formă concretă, în instituțiile lor.

Latura critică a discursului teoretic, capacitatea lui de a opune unei lumi imperfecte un proiect de organizare a cetății cît mai aproape de sensul și de telos-*ul acesteia rămîn esențiale pentru constituirea filosofiei, ca și – nu mai puțin – pentru evoluția ei de la Socrate înainte. Chiar speculațiile cosmologice ale primilor filosofi mile-*

sieni deschid către o filosofare globală asupra unui univers coerent, fie el natural ori social: de la exigenţa de egalitate a cetăţenilor în polis *la modelele unui cosmos în care astrele îşi succed unul celuilalt după lege, continuitatea presupoziţiilor şi a reprezentărilor devine evidentă.*

O primă formă a acestei elaborări coerente este conceptul de isonomia, *a cărui arie de cuprindere se extinde, fără vreo soluţie de continuitate, de la* cosmos *la* polis *şi la echilibrul individual care reprezintă starea de sănătate a insului. Această nouă viziune fondează nu numai o etică nouă, ci şi o estetică epurată:* Este momentul cînd cetatea respinge modul de comportament tradiţional al aristocraţiei ce viza exaltarea prestigiului personal, întărirea puterii indivizilor şi a *gene*-lor, o consideraţie sporită acordată acestora în raport cu oamenii de rînd. Astfel, pe lîngă furia războinică şi căutarea în luptă a unei glorii care să se răsfrîngă cu totul asupra propriei persoane, vor fi judecate cu asprime, fiind socotite ca lipsă de măsură, *hybris*, etalarea bogăţiei, luxul veşmintelor, ceremoniile funerare fastuoase, exprimarea excesivă a durerii în caz de doliu, purtarea prea bătătoare la ochi a femeilor sau aceea prea semeaţă, prea cutezătoare, a tineretului de obîrşie nobilă. Toate aceste practici sînt respinse întrucît ele scot în relief inegalităţile sociale şi accentuează perceperea diferenţelor dintre indivizi, suscită invidia, creează discordanţe în cadrul grupului, periclitîndu-i echilibrul şi unitatea, provoacă vrajbă în cetate. Idealul preamărit acum este un ideal auster, caracterizat prin discreţie şi reţinere, printr-un stil de viaţă sobru, aproape ascetic, care înlătură deosebirile de moravuri şi de condiţie socială dintre cetăţeni pentru a micşora distanţa dintre aceştia, pentru a-i face să fie legaţi unii de alţii asemeni membrilor unei singure familii.

Idelalul politic de isonomia – *egala participare a tuturor cetăţenilor la exercitarea puterii – este, fără îndoială, cea mai novatoare noţiune politică şi etică a arhaismului tîrziu. Acest concept se manifestă explicit în soluţiile politice pe care diferite cetăţi – Samos, la moartea tiranului Polycrates, Atena lui Cleisthenes, Miletul răsculat împotriva dominaţiei persane – le propun pentru a şterge urmele tiraniei şi pentru a o evita în viitor. Faţă de reprezentările arhaice despre o potrivită distribuţie a drepturilor* (eunomia), *un fel de* suum cuique *în care similitudinea, şi nu egalitatea, guvernează cetatea,* isonomia *reprezintă nu numai un rang superior de abstractizare a problematicii puterii, ci şi expresia unei radicalizări a exigenţelor, într-o viziune nouă şi îndrăzneaţă a cosmosului politic. Paradoxal în aparenţă, tocmai acest concept îşi vădeşte legătura cu cele mai vechi tradiţii ale societăţii, reale şi imaginare deopotrivă:* înainte de a dobîndi o atare semnificaţie pe deplin democratică şi de a duce, pe plan instituţional, la iniţierea unor reforme precum acelea ale lui Cleisthenes, idealul reprezentat de *isonomia* va fi transpus ori va fi fost continuarea unor aspiraţii comunitare cu mult mai vechi, născute la începuturile *polis*-ului. O seamă de mărturii demonstrează că termenii *isonomia* şi *isocratia* erau întrebuinţaţi în cercurile aristocratice pentru definirea, prin contrast cu puterea absolută deţinută de o singură persoană *(monarchia* sau *tyrannis)*, a unui regim oligarhic în care *arche* este rezervată doar unui număr restrîns de persoane, fiind inaccesibilă maselor, dar în care ea este împărţită în mod egal între toţi membrii acestei elite. Dacă necesitatea *isonomiei* a reuşit să se impună cu o asemenea forţă la sfîrşitul secolului al VI-lea, dacă ea a ajuns să motiveze revendicarea de către popor a accesului neîngrădit al *demos*-ului la toate magistraturile, aceasta se datorează fără îndoială faptului că îşi avea

rădăcinile într-o tradiţie egalitară foarte veche şi corespundea chiar anumitor atitudini psihologice ale aristocraţiei formate din *hippeis.* Membrii acestei nobilimi militare au stabilit pentru întîia oară o echivalenţă ce nu va mai fi contestată de nimeni între priceperea în meşteşugul armelor şi dreptul de a participa la treburile obşteşti.

Într-un sens, aşadar, conceptul de isonomia *şi programele politice pe care acest concept le inspiră încheie ciclul început odată cu prăbuşirea palatelor miceniene, divulgînd de data aceasta nu componente constitutive ale puterii – tainele riturilor ori tehnicile militare – ci Puterea însăşi, pe care o aşează* en mesoi, *în centrul comun şi echidistant al spaţiului politic. Tocmai de aceea,* isonomia *poate să-şi deschidă un nou ciclu, acela al inventării politicului – ca practică permanentă a cetăţenilor* isoi, *ca subiect esenţial al elaborării conceptelor, ca matrice a unei întregi civilizaţii.*

Faţă de retorica «miracolului grec», Vernant a ales să întreprindă un demers explicativ care nu uită nici o clipă să pună în evidenţă procesul complicat al genezei, originile civilizaţiei şi filosofiei greceşti, relaţia lor indisolubilă cu mitul, cu tradiţia, cu imaginarul colectiv al epocilor pe care le străbat. Dar această regăsire a surselor nu identifică niciodată originea cu parcursul, respectînd şi rupturile şi straturile succesive de «lecturi» reinterpretative ale tradiţiei. Cu Solon, *scrie Vernant, Dike* şi *Sophrosyne*, coborîte din cer pe pămînt, se instalează în agora. Ceea ce înseamnă că pe viitor ele vor trebui «să dea socoteală». Fireşte, grecii vor continua să le invoce, dar supunîndu-le neîncetat dezbaterii. *Prin restituirea necontenitului «du-te-vino» între tradiţie şi inovaţie, cartea ajunge ea însăşi să dea seamă de sensul cel mai profund al singularităţii atît de fertile a gîndirii greceşti, care a dobîndit – pentru sine şi pentru noi –*

accesul la concept fiindcă și-a asumat, la origine, absența agentului ordonator. În centrul universului – politic, dar nu numai – în locul ocupat odinioară de suveran, es to meson, *grecii au așezat Legea* (nomos), *Dreptatea* (dike), *ca obiect de contemplare* (theama) *și de partaj la care au acces toți cei egali; cerîndu-le să dea seamă și să se supună dezbaterii, ei au expus Puterea și Suveranitatea privirii noastre critice. Această transformare a mitului în concept se află la originile gîndirii grecești.*

Martie 1995

ZOE PETRE

CUPRINS